

L'anthropologie théologico-politique de Thomas Hobbes et les grands changements dans la conception de la loi de nature et du droit naturel au XVII^e siècle anglais

Ionut Untea¹

Recibido: 08/04/2019 / Aceptado: 14/07/2020

Résumé. L'objectif général de l'article est de réexaminer la préoccupation de Hobbes de répondre aux défis de la perspective républicaine sur la relation entre la liberté des sujets et le pouvoir politique. Si, selon Skinner, les théoriciens républicains utilisent des sources de l'antiquité classique, le choix de Hobbes est de s'orienter vers une synthèse d'idées classiques et théologiques afin de fonder une « science » de la vie politique menée dans le cadre d'un monde postlapsaire dominé par les passions et notamment par la peur de la mort. L'image de Dieu est présente dans la théorie hobbesienne du politique en tant que modèle de stabilité rarement atteinte par les individus sous l'emprise des passions. Un deuxième modèle est celui de la toute-puissance divine, mais destiné plutôt au souverain. Cette relation complexe entre l'héritage théologique et les innovations amenées dans la pensée politique par l'analyse hobbesienne des passions humaines donne lieu à des changements dans la conception de la loi de nature et du droit naturel. L'article met en avant des aspects de l'héritage théologique, comme c'est le cas de l'influence de Lactance sur la lecture hobbesienne du matérialisme de Lucrèce, ou l'influence du modèle augustinien du Dieu Créateur et des controverses théologiques entre l'intellectualisme et le volontarisme sur la formulation que Hobbes donne à sa propre vision anthropologique sur la loi et le droit naturels et civils.

Mots clés: loi naturelle, droits naturels, Thomas Hobbes, théologie et politique, rationalisme, volontarisme, républicanisme, liberté des sujets.

[en] Thomas Hobbes's Theological and Political Anthropology and the Essential Mutations of the Perception of the Laws of Nature and Natural Rights in Seventeenth-Century England

Abstract. The overall goal of the article is to reexamine Hobbes's concern to respond to the challenges of the republican perspective on the relationship between the liberty of subjects and the political power. If, according to Skinner, republican theorists appealed to sources of classical antiquity, I argue that Hobbes chooses to offer a blend of classical and theological ideas in order to generate a "science" of the political life within the confines of a postlapsarian world dominated by passion and the fear of death. If the image of God is maintained in the Hobbesian politics, it is because Hobbes needed a model of imitation of a stability that the individuals dominated by passions failed too often to have. Hobbes also needed a model of omnipotence and providence to be imitated by the sovereign. This complex relationship between the theological heritage of the past and the novelties inaugurated in political thought by Hobbes's accent on human passions triggers a series of changes in Hobbes's understanding of the law of nature and natural right. The article brings to discussion Hobbes's indebtedness to Lactantius in reading Lucretius's materialism, Augustine's model of God as a Creator and the theological controversy between intellectualism and voluntarism when formulating his own anthropological perspective on "natural" and "civil" law and right.

Keywords: natural law, natural rights, Thomas Hobbes, theology and politics, rationalism, voluntarism, republicanism, liberty of subjects.

Sumario. 1. Autonomie du politique par rapport à la théologie : l'association hobbesienne entre passion, loi et nature. 2. Influence de Lucrèce et de Lactance dans l'élaboration de la conception matérialiste hobbesienne de l'état de nature. 3. *Superbia* et *lex aeterna* : la nécessité de la grâce selon Augustin et la réaction de Hobbes. 4. L'influence des disputes théologiques entre l'intellectualisme et le volontarisme sur la pensée de Hobbes : volontarisme du souverain, rationalisme des sujets. 5. Volontarisme et droits naturels : la distinction de Hobbes entre *ius* et *lex* en contexte idéologique et historique. 6. L'anthropologie politique de Hobbes en contraste avec les idéaux anthropologiques antérieurs. 7. Remarques finales. 8. Bibliographie.

Cómo citar: Untea, I. (2020): L'anthropologie théologico-politique de Thomas Hobbes et les grands changements dans la conception de la loi de nature et du droit naturel au XVII^e siècle anglais, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (3), 395-413.

¹ Department of Philosophy and Science, School of Humanities, Southeast University, Nanjing (China)
untea_ionut@126.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2336-1389>

Thomas Hobbes cherche à construire dans les cadres de sa théorie politique une perspective anthropologique qui puisse articuler dans le même temps des opinions traditionnelles et novatrices sur la personnalité humaine et la capacité humaine à poursuivre de projets cohérents dans un monde postlapsaire dominé par le désordre généralisé sous l'influence des passions. Ces dernières agissent par nécessité sur l'intellect et l'appétit humains. Cette anthropologie se donne pour but de renforcer dans l'exposé d'une perspective moderne une « science de la justice naturelle² » qui puisse concilier des notions apparemment contradictoires, comme liberté et nécessité³, ou obligation et liberté⁴. C'est pourquoi, par exemple la solution politique de la « soumission » offre, dans l'optique hobbesienne, une voie médiane valable entre obligation et liberté.

Cependant, la tâche que se propose cette anthropologie n'apparaît pas des plus simples, notamment dans le contexte idéologique et historique du XVII^e siècle anglais marqué par des dissensions interconfessionnelles, des aspirations eschatologiques et par les conflits entre les royalistes et les républicains dont le point culminant est l'exécution du roi Charles I^{er}. Cette tension entre royalistes et républicains se reflète dans ce que A.P. Martinich appelle une « ambivalence » au cœur même de la théorie politique de Hobbes : d'une part « ses instincts » penchent en faveur de la théorie de l'« aliénation », ou de la cession des droits des individus dans l'état de nature, et de leur transfert sur les épaules de la personnalité du souverain ; d'autre part, Hobbes reste soucieux du fait qu'une telle aliénation des droits pourrait faire paraître sa propre théorie « moins attractive » par rapport à la perspective républicaine⁶. Quentin Skinner observe aussi le fait que, dans sa tentative de « discréditer la théorie républicaine de la liberté », Hobbes prend soin de « rassurer ses lecteurs » du « maintien de notre liberté même sous l'autorité d'un gouvernement⁷ » et que la « perte de liberté » reste malgré tout « fortement limitée »⁸. Selon Ellen Meiksins Wood, Hobbes devait aussi répondre aux tentatives des membres du parlement de légitimer leurs actions contre le roi en cherchant l'appui populaire de la « multitude » extra-parlementaire⁹.

Le but de cet article est d'examiner la préoccupation qui anime Hobbes d'offrir une théorie qui soit capable de rivaliser avec la théorie républicaine grâce aux sources théologiques auxquelles Hobbes a recours et qui sont traditionnellement acceptées au XVII^e siècle. Si, selon Skinner, la théorie républicaine puise aux sources de « l'antiquité classique » pour renforcer sa position¹⁰, je défendrai l'idée dans cet article que Hobbes prend en compte les sources classiques auxquelles il ajoute les sources traditionnelles théologiques afin de construire une théorie dont la sphère d'application devient plus large que la théorie républicaine. C'est ainsi qu'il conçoit la nécessité d'une « science » du politique qui puisse être appliquée de manière universelle et adaptée par chaque régime politique en fonction de ses propres traits (république ou monarchie). Cependant, afin que cette « science » soit autonome par rapport à la théologie dont il utilise le contenu de manière extensive, Hobbes se voit dans la situation de renforcer l'autonomie du domaine du politique par rapport au domaine de la théologie. Afin d'y parvenir, il a besoin d'une nouvelle anthropologie dont les racines restent théologiques dans le sens du maintien de l'affirmation d'une humanité déchue dans un état postlapsaire et éloignée de la communication directe avec Dieu.

Ayant obtenu de Dieu la dignité de faire la distinction entre le bien et le mal, l'humanité peut dès lors imiter Dieu et notamment l'un de ses attributs, celui du pouvoir créateur. Cette nouvelle possibilité donne lieu au *fiat* politique permettant à la multitude mentionnée par les républicains de se rassembler sans pour autant se figer en une multitude. Ce faisant, Hobbes tente d'aller au-delà de la théorie républicaine de la liberté. Si la liberté naturelle et individuelle peut effectivement paraître restreinte au sein de l'État, c'est la dimension de participation individuelle à la vie du corps politique qui redonne à l'individu un plus grand degré de liberté que celle cédée par chaque sujet dans le processus de soumission.

Cependant, cette indépendance du politique par rapport à la théologie ne signifie pas que Hobbes était athée. La notion d'athéisme n'est pas invoquée ici dans le but de rallumer le débat, illustré en particulier par la controverse Martinich – Curley, dans les années 1990, visant à savoir si Hobbes était croyant ou non¹¹. Ma position se distingue aussi de celle de Léo Strauss, qui parle d'une attitude « ésotérique » de Hobbes visant à communiquer ses idées contraires à la religion établie par le biais d'une théologie superficielle et que cet « art d'écrire » aurait été adopté par Hobbes par crainte de persécution¹². Elle

² Thomas Hobbes, *Léviathan* (trad. Fr. Tricaud). Paris : Dalloz, 1999. Désormais abrégé comme *Lév.* suivi par le numéro de chapitre et de page : *Lév.* XV, 159 ; *Lév.* XXXI, 392 ; Thomas Hobbes, *Leviathan* (edited by Richard Tuck). Cambridge : Cambridge University Press, 1996. Désormais abrégé comme *Lev.* suivi par le numéro de partie, numéro de chapitre et numéro de page de la publication originale : *Lev.* I.XV, 79 ; *Lev.* II.XXXI, 193.

³ *Lév.* XXI, 223 ; *Lev.* II.XXXI, 108.

⁴ *Lév.* XXI, 229 ; *Lev.* II.XXXI, 111.

⁵ Voir Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714*. New York : Norton, 1961.

⁶ A. P. Martinich, « Hobbes's Reply to Republicanism ». In Luc Foiseau, George Wright (éds.). *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes, nel 350° anniversario di pubblicazione/New Critical Perspectives on Hobbes's Leviathan, Upon the 350th Anniversary of Its Publication*. Milano : FrancoAngeli, 2004. Pp.238-239.

⁷ « ... the persistence of our freedom even under government ... ». Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge : Cambridge University Press, 2008. p. 165.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ellen Meiksins Wood, *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*. London and New York : Verso, 2012. p. 243.

¹⁰ Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, *op. cit.*, p. ix.

¹¹ Voir Edwin Curley, « 'I Durst Not Write So Boldly' or How to read Hobbes' theological-political treatise ». In Daniela Bostrenghi (éd.). *Hobbes e Spinoza, Scienze e politica*. Napoli : Bibliopolis, 1992. Pp. 497-593 ; A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992. Pp. 339-353 ; Edwin Curley, « Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an orthodox Christian ». *Journal of the History of Philosophy*, 34.2 (1996). Pp. 257-271 ; A. P. Martinich, « On the proper interpretation of Hobbes's philosophy ». *Journal of the History of Philosophy*, 34.2 (1996). Pp. 273-284 ; Edwin Curley, « Reply to Professor Martinich ». *Journal of the History of Philosophy*, 34.2 (1996). Pp. 285-288.

¹² Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1952. Pp. 34-35.

n'adopte pas non plus celle d'Edwin Curley, pour qui Hobbes était *ironique* dans le traitement du discours théologique¹³. Cependant mon interprétation peut être conciliée avec des opinions en faveur du non-théisme de Hobbes, dans la mesure où ces interprétations acceptent un rôle important donné par Hobbes à la religion¹⁴.

Afin d'utiliser les sources théologiques sans pour autant annuler l'autonomie du domaine du politique, Hobbes se voit dans l'obligation de faire certains changements essentiels quant à l'héritage théologique. C'est pourquoi la grâce divine ne reste pas au centre de son anthropologie théologico-politique. Il y substitue le rôle de l'imitation de Dieu fondé par une passion fondamentale qui peut avoir un rôle similaire à celui de la grâce et rompre la force par laquelle la nécessité naturelle porte les individus à satisfaire leurs désirs. Cette passion fondamentale est la peur de la mort. Cela nous permet de comprendre pourquoi Hobbes a recours à une lecture combinée de Lucrèce et de Lactance. Il souhaite mettre l'accent sur la centralité de la peur de la mort dans la vie humaine mais cette fois dans une conception matérialiste de l'état de nature.

La non-centralité de la grâce au cœur de la théorie de Hobbes et l'importance donnée par l'auteur sur la capacité de la multitude à imiter la volonté créatrice de Dieu le contraignent à inclure également des allusions aux débats théologiques entre volontaristes et intellectualistes concernant la relation de Dieu avec la loi de nature. Hobbes puise dans ces débats afin de trouver sa propre position théorique concernant tant la relation de la multitude avec la loi de nature que la relation du Léviathan-même, dont l'âme est le souverain et les sujets sont ses membres, avec cette loi et avec la notion d'un Dieu tout-puissant. C'est en fonction de cet héritage volontariste aux accents rationalistes que Hobbes donne un nouveau sens à la distinction entre *jus* et *lex*. La perspective théologico-politique hobbesienne a ainsi un impact profond sur le développement des conceptions de loi de nature et droit naturel au XVII^e siècle.

1. Autonomie du politique par rapport à la théologie : l'association hobbesienne entre passion, loi et nature

Hobbes n'est certainement pas le premier auteur à avoir mis un accent particulier sur les passions humaines. Au chapitre XLVI du Léviathan, il reconnaît que les philo-

sophes de l'Antiquité avaient déjà exploré la problématique des passions : « Aristote et d'autres philosophes païens définissent le bien et le mal par l'appétit des hommes, position fort acceptable aussi longtemps que nous les considérons en tant que gouvernés chacun par sa propre loi. En effet, dans la condition d'hommes qui n'ont pas d'autres lois que leurs propres appétits, il ne saurait y avoir de règle générale des actions bonnes ou mauvaises¹⁵. »

La nouveauté de l'apport de Hobbes consiste dans l'association surprenante, dans le même paragraphe, entre la passion humaine et la loi : « Mais dans une République cette mesure est fautive : ce n'est pas l'appétit des hommes privés, mais la loi, volonté et appétit de l'État, qui est cette mesure¹⁶. » Par ce rapprochement entre loi et passion, Hobbes entend répondre aux préoccupations théoriques antérieures, antiques et chrétiennes, pour la vertu morale, tant celles des gouvernants que celles des gouvernés¹⁷. En effet, si la loi est elle-même une passion (la passion du Léviathan), la question de l'existence d'une conscience toute-puissante et infaillible qui peut être identifiée avec l'État ne se pose plus, car la loi n'est que l'effet d'un appétit, de la passion d'un dieu qui est *mortel*¹⁸, donc faillible. La seule puissance réelle n'appartient qu'à Dieu, tout ce qui provient de l'homme ne peut être que faillible ; mais non pas, pour autant, digne de mépris, car les hommes sont capables d'*appétits rationnels*, qui forment le plus souvent le contenu de la volonté humaine : « Aussi, quand nous attribuons à Dieu une *volonté*, cela ne doit-il pas s'entendre, comme dans le cas de l'homme, au sens d'*appétit rationnel*, mais seulement comme la puissance par laquelle il accomplit toute chose¹⁹. »

Cette association entre loi et passion rejoint l'autre association que fait Hobbes, entre loi et nature, sur la base de sa conviction que « [l]a nature, en elle-même, ne peut se tromper »²⁰. Dans le cadre d'une telle nature moralement neutre, l'homme naturel est affranchi de la nécessité de justification : « Justice et injustice ne sont en rien des facultés du corps ou de l'esprit. Si elles l'étaient, elles pourraient appartenir à un homme qui serait seul au monde, aussi bien que ses sensations et ses passions. Ce sont des qualités relatives à l'homme en société, et non à l'homme solitaire²¹. »

Comme l'idée d'injustice ne peut plus être appliquée à Adam où à tout homme naturel n'appartenant pas à une société politique, il s'ensuit que le politique devient indépendant par rapport à la théologie : en effet, il ne s'agit plus du politique humain en tant que forme déchue d'organisation, mais d'une forme alternative d'organisation humaine « chronologiquement » d'après la chute, mais organisé par *imitation* de l'ordre divin. En effet, la toute-puissance divine devient pour Hobbes une

¹³ Pour plus de détails voir aussi Edwin Curley, « The Covenant with God in Hobbes's Leviathan ». In Tom Sorell, Luc Foisneau (éds.). *Leviathan after 350 years*. Oxford : Oxford University Press, 2004. p. 210.

¹⁴ Par exemple, Alan Cromartie considère que, bien que « probablement », Hobbes n'avait pas foi en Dieu, cela ne l'empêcha pas de défendre une religion et un culte officiel : « Le Léviathan est anti-athéiste en ce qu'il cherche à ébranler les prêtrises (*priestcraft*) et à éliminer de telles exagérations par l'interprétation de la Bible (...). La religion en faveur de laquelle il se prononce est un anglicanisme non-clérical (*de-clericalized Anglicanism*) » « Leviathan is anti-atheistic in seeking to undermine priestcraft and eliminate such flaws by reinterpretation of the Bible. Hobbes probably lacked 'faith'. But he defended liturgy and ceremony even in the circumstances of the early 1650s ; the religion that he favoured was a de-clericalized Anglicanism. » Alan Cromartie, « The God of Thomas Hobbes ». *The Historical Journal*, 51.4 (2008). p. 857.

¹⁵ *Lév.* XLVI, 689 ; *Lev.* IV.XLVI, 376.

¹⁶ *Lév.* XLVI, 689 ; *Lev.* IV.XLVI, 376.

¹⁷ Andrew J. Majeske, *Equity in English Renaissance Literature : Thomas More and Edmund Spenser*. New York : Routledge, 2006. p. 27.

¹⁸ *Lév.* XVII, 178 ; *Lev.* II.XVII, 87.

¹⁹ *Lév.* XXXI, 387 ; *Lev.* II.XXXI, 190.

²⁰ *Lév.* IV, 32 ; *Lev.* I.IV, 15.

²¹ *Lév.*, XIII, 126 ; *Lev.* I.XIII, 63.

source d'imitation pour la puissance absolue souveraine sur les sujets²². Cependant, Hobbes reste conscient que cette imitation ne peut se réaliser en faisant abstraction des passions qui font partie de la nature humaine. C'est pourquoi les passions humaines deviennent centrales dans le processus d'appropriation politique du modèle de la toute-puissance et de l'ordre divins. De cette manière, la raison humaine dans l'état postlapsaire n'est pas vue par Hobbes comme incapable de construire un ordre collectif. Au contraire, la solution politique donne la *salus populi* (« la sauvegarde du peuple »)²³ en tant qu'idéal réalisable sur la terre et indique aux individus dans l'état de nature, aux sujets, au souverain et au Léviathan un nombre de lois légitimés spécifiquement par la toute-puissance de Dieu²⁴.

Bien que Hobbes parle de l'idéal de l'imitation du Créateur dans les grandes entreprises humaines, cela ne révèle pas pour autant un auteur guidé par la foi en Dieu, mais bien plutôt un philosophe préoccupé par la puissance divine et par l'idéal de l'ordre social fondé sur la dépendance d'un être transcendant, qui, par sa puissance et par sa providence, est le garant de cet ordre au milieu du désordre des passions humaines. Comme les assises de la théorie politique de Hobbes restent les passions humaines, l'indépendance du politique par rapport à la théologie n'est pas l'équivalent d'une renonciation complète à l'idée de Dieu puisque, selon Hobbes, toute loi, tant sociale que naturelle, a besoin d'un visage qui doit inspirer et cultiver la peur aux esprits des individus naturels, qu'il s'agisse des sujets ou du souverain en tant que personne naturelle: « [C]'est une autre erreur de la politique d'Aristote que cette thèse selon laquelle dans une République bien ordonnée ce ne sont pas les hommes qui devraient gouverner, mais la loi. Quel est l'homme en possession de son bon sens, ne saurait-il ni lire ni écrire, qui ne s'estime gouverné par ceux qu'il craint et qu'il croit capables de le tuer ou de lui faire du mal s'il ne leur obéit pas²⁵ ? » La base de l'obéissance politique reste ainsi la peur, présente dès le début de l'association politique, dans les hommes naturels, qui ne savaient ni lire, ni écrire, mais qui éprouvaient le besoin d'une image puissante de celui qui imposait la loi à tous. Cela reste valable pour les sujets après avoir consenti à la convention (*covenant*) politique, à qui Hobbes propose l'image terrifiante du Léviathan.

Même le souverain, en tant que personne naturelle, n'est pas épargné par ce sentiment essentiel qui, cette fois, n'est pas la peur du Léviathan, mais celle de Dieu. « *Contre toi seul j'ai péché* », s'exclame le roi David après avoir causé la mort d'Urie à cause de sa passion d'homme naturel pour l'épouse de celui-ci : « Ces considérations restent valables dans le cas d'un prince souverain qui met à mort un sujet innocent. Car, encore qu'une telle action contraire à l'équité s'oppose à la loi de nature, comme dans le cas de *David* causant la mort d'Urie, ce n'est pas néanmoins une injustice commise à

l'égard d'Urie, mais une injustice commise à l'égard de Dieu : pas à l'égard d'Urie, parce que le droit de faire ce qu'il voudrait avait été donné à *David* par *Urie* lui-même ; mais à l'égard de Dieu, parce que *David* était le sujet de *Dieu* qui, par la loi de nature, interdit toute offense à l'équité. *David* lui-même a confirmé manifestement cette distinction quand, se repentant de son acte, il a dit : *Contre toi seul j'ai péché*²⁶. »

Hobbes utilise ici le terme « prince » afin de souligner que celui qui commet la faute n'est pas la souveraineté, mais le prince dans sa personne naturelle, qui ne peut être dissocié que théoriquement de sa personne artificielle, l'âme de la République. Bien que l'institution du souverain soit entraînée à prendre une mauvaise décision à cause des passions de l'homme naturel qui en est l'âme, cela n'est pas une raison pour la rébellion, puisque les sujets ont été initialement d'accord pour subir les conséquences des décisions de l'État. Hobbes recourt ici à l'autorité du roi *David*, dont la figure avait été utilisée par Calvin lui-même²⁷, non pas pour souligner la puissance de la grâce, mais la légitimité de la faiblesse humaine : même le roi *David*, si illuminé soit-il, est resté soumis aux passions de sa personne naturelle ; mais la révélation montre que dans ces cas exceptionnels la décision du prince souverain reste légitime. Ainsi, selon Leo Strauss, si l'école machiavélienne de la *raison d'État* remplace l'idée du meilleur régime par celle de *gouvernement efficient*, l'école hobbesienne du *droit naturel public* remplace l'idée du meilleur régime par celle du *gouvernement légitime*²⁸.

2. Influence de Lucrèce et de Lactance dans l'élaboration de la conception matérialiste hobbesienne de l'état de nature

En maintenant un lien entre passion humaine, loi et nature, Hobbes ne fait que retravailler l'héritage du passé, bien que d'une manière originale. Il critique Aristote et ses héritiers pour avoir attribué des désirs et la capacité de discernement aux objets, comme si ces objets « pouvaient distinguer, comme l'homme, le lieu où ils voudraient être », notamment au centre de la terre, le lieu de leur repos²⁹. En dépit de la préoccupation des anciens pour les phénomènes réguliers de la nature et pour la distinction entre *physis* et *nomos*, c'est-à-dire entre le domaine du naturel et celui du normatif, l'ordre naturel était conçu en dehors d'un concept bien défini de *loi*³⁰.

²⁶ *Lév.* XXI, 225; *Lev.* II.XXI, 109.

²⁷ Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne, Nouvellement mise en quatre livres : et distinguée par chapitres, en ordre et méthode bien propre : augmentée aussi de tel accroissement qu'on la peut presque estimer un livre nouveau*, Tome premier. Paris, 1859, II, VII, 12. p. 165.

²⁸ Leo Strauss, « On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy ». In K. C. Brown (éd.). *Hobbes Studies*. Oxford : Basil Blackwell, 1965. Pp. 20-22.

²⁹ *Lév.*, XLVI, 688; *Lev.* IV.XLVI, 375.

³⁰ Catherine Wilson, « From Limits to Laws: The Construction of the Nomological Image of Nature in Early Modern Philosophy ». In Lorraine Daston, Michael Stolleis (éds.). *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe : Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*. Farnham : Ashgate Publishing Limited, 2008. p. 15.

²² *Lév.* Introd., 6 ; *Lev.* I.Introd., 1. Voir aussi notamment le chapitre VII de l'ouvrage *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* de Luc Foisneau, Paris, PUF, 2001. Pp. 257-305.

²³ *Lév.* Introd., 5 ; *Lev.* I.Introd., 1.

²⁴ *Lév.* XIII, 126-127; *Lev.* I.XIII, 63.

²⁵ *Lév.* XLVI, 691 ; *Lev.* IV.XLVI, 377.

Cela était dû à la distinction, établie par Platon, Aristote et les stoïciens, entre l'ordre idéal du domaine céleste et l'ordre naturel, qui n'est qu'une copie du premier, et qui ne donne qu'une impression d'ordre, comme c'est le cas de la succession des saisons, qui révèle beaucoup d'irrégularités à un examen plus détaillé³¹.

Bien qu'Epicure s'oppose à ce type de conception d'un ordre terrestre subordonné à l'ordre céleste, il explique les irrégularités de la nature par les mouvements des atomes, dont les trajectoires sont imprédictibles en raison des collisions et de leur poids. De plus, il ne peut pas y avoir, selon lui, d'uniformité de l'ordre et des phénomènes dans la nature, puisque d'autres mondes peuvent exister, avec des plantes, des animaux et des régularités différentes de celles qu'on connaît³². De ce point de vue, la conception d'Aristote exposée dans l'*Ethique à Nicomaque*, selon laquelle l'ubiquité de la combustion du feu est opposée au caractère local des conventions sur la justice dans les sociétés humaines, était plus proche de l'idée d'une loi de nature universelle³³.

Selon Catherine Wilson, la principale raison pour laquelle les atomistes rejettent l'idée d'un ordre du monde terrestre doit être mise en lien direct avec leur préoccupation de renforcer leur scepticisme théologique. En effet, l'atomisme de Lucrèce, présenté dans son *De rerum natura*, affirme qu'à la base de tout ce qui existe dans le monde se trouvent les mouvements des atomes qui, dans leurs trajectoires chaotiques, arrivent à former, par pur hasard, des choses grandioses et qu'il n'y a pas d'ordre latent dans l'univers, mais uniquement des mouvements imperceptibles³⁴. Lucrèce utilise cependant l'idée de loi de nature lorsqu'il décrit la croissance et la puissance des corps en fonction de ce qui les dirige par nature « quantum cuique datum est per foedera naturai »³⁵. Cette expression *foedera naturai* sera critiquée au IV^e siècle après J.-C. par Lactance qui, sous l'influence de Cicéron et sur fond d'apologétique chrétienne, refuse d'accepter un mouvement dans la nature sans l'intervention de la Providence. Selon Lactance, il n'est pas possible pour les atomes de constituer par pur hasard des corps vivants, pas plus qu'une constitution de paroles n'est possible par un simple mélange de lettres. En l'absence de la Providence, se demande Lactance, comment ces particules peuvent-elles *se rapprocher les unes des autres (fœdere inter se)* et par quelle *convention de jugement (qua mente conveniunt)*, de sorte que quelque chose se construise à partir d'elles³⁶? Lactance critique aussi Epicure et Lucrèce pour leur conviction que ce n'est pas la mort qu'on doit craindre, les moyens qui provoquent la mort, en vertu de la sentence selon laquelle « tant

que nous existons, la mort n'existe pas; lorsque la mort apparaît, nous n'existons plus. Par conséquent, la mort n'est rien pour nous »³⁷. Pour combattre cette opinion, Lactance soulève le problème de l'âme immortelle, en soulignant que la mort ne peut pas détruire l'âme, alors que, selon ces philosophes, il est nécessaire que ce qui naît avec le corps soit détruit à la mort de ce corps³⁸.

L'influence exercée par Lucrèce sur Hobbes n'a pas échappé à ses contemporains. Thomas Creech, qui publie en plusieurs éditions³⁹, vers la fin du XVII^e siècle, un traité sur la philosophie de Lucrèce, de Manilius et des stoïciens, et qui illustre les commentaires sur Lucrèce par des citations extraites de la traduction anglaise du *De Rerum natura* par John Dryden, s'exprime de la manière suivante: « Depuis l'époque [de Lucrèce] jusqu'aujourd'hui, je ne connais aucun auteur si proche de lui (*none so like him*) comme l'est notre poète et philosophe de Malmesbury. C'est ici [dans l'œuvre de Hobbes] que se manifeste la dictature perpétuelle exercée par Lucrèce ; qui, bien qu'il soit souvent dans l'erreur (*often in the wrong*), paraît procéder *bona fide* avec son lecteur, en ne lui communiquant que ce qu'il pense ; par cette complète sincérité je pense qu'il diffère de notre *Hobbs*, qui n'a pu être convaincu, ou au moins n'a pu accepter certaines vérités éternelles auxquelles il s'oppose⁴⁰. »

Cette critique adressée au philosophe de Malmesbury reste assez ambiguë⁴¹. La référence faite à la sincérité et à la bonne foi de Lucrèce, à laquelle s'oppose l'insincérité de Hobbes dans l'acceptation de certaines « vérités éternelles », peut indiquer que Creech a l'intention de souligner la gravité des erreurs de Hobbes par rapport à ce qui était, à son avis, la source par excellence de cette pensée matérialiste. Pour Creech, Lucrèce avait une excuse, étant né quelques siècles avant que certaines vérités éternelles ne soient communiquées par la révélation du Christ ; Hobbes, en revanche, ne peut invoquer une telle excuse lorsqu'il s'oppose à certains dogmes centraux du christianisme.

Or Hobbes était au courant non seulement du poème latin de Lucrèce, mais aussi de la critique chrétienne qu'en fait Lactance : on en trouve plusieurs indices

³¹ Ibid. p. 15.

³² Ibid. p. 16.

³³ Ibid. p. 15. n. 6.

³⁴ Ibid. Pp. 15-17.

³⁵ C'est moi qui souligne. Lucrèce, *De Rerum Natura*, II, 300, *The Latin Library*, dernière consultation 08/12/2018, <http://thelatinlibrary.com/lucretius/lucretius2.shtml>. Voir aussi Wilson, « From Limits to Laws », *op. cit.*, p. 18.

³⁶ Lactance, *Divinarum institutionum*, Liber Tertius: *De falsa sapientia philosophorum*, Chapitre XVII, in *Documenta Catholica Omnia*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_0240-0320_Lactantius.html, dernière consultation : 09/12/2018. « Deinde quo fœdere inter se, qua mente conveniunt, ut ex his aliquid construat? » p. 402.

³⁷ « Quando nos sumus, mors non est: quando mors est, nos non sumus; mors ergo nihil ad nos. » Ibid. p. 403.

³⁸ « Quid, quod totum illud argumentum falsum est? quia non intereunt animae. Animae vero, inquit, intereunt. Nam quod cum corpore nascitur, cum corpore intereat necesse est. » Ibid. p. 403.

³⁹ J'ai identifié deux éditions l'une en 1695, l'autre en 1700.

⁴⁰ « From his time to ours I know none so like him as our Poet and Philosopher of Malmesbury. This is that perpetual Dictatorship, which is exercised by Lucretius; who though often in the wrong, yet seems to deal *bona fide* with his Reader, and tell him nothing but what he thinks; in which plain sincerity I believe he differs from our Hobbs who cou'd not but be convinc'd, or at least doubts of some eternal Truths which he has oppos'd. » Thomas Creech, *Lucretius his six books of epicurean philosophy and Manilius his five books containing a system of the ancient astronomy and astrology together with The philosophy of the Stoicks / both translated into English verse with notes by Mr. Tho. Creech; To which is added the several parts of Lucretius, English'd by Mr. Dryden*. London : The Booksellers of London and Westminster, 1700. *The Preface*.

⁴¹ Un court exposé sur cette critique est fait aussi par Catherine Wilson, qui cite un autre exégète, Thomas Mayo, auteur de *Epicurus in England 1650-1725*. Dallas : Southwest Press, 1934. p. 64. L'auteur n'entre pas dans les détails de la critique. Voir Catherine Wilson, *Epicureanism and the Origins of Modernity*. Oxford : Clarendon Press, 2008. p. 180.

dans le *Léviathan*. Selon Catherine Wilson, entre 1461 et 1739, cette critique a connu 86 éditions⁴². L'un des arguments du chapitre XV du *Léviathan* contre l'insensé était que dans un état de nature, ou plutôt dans l'état de guerre, « il n'est pas d'homme qui puisse espérer par sa propre force ou par son propre esprit se protéger de la destruction sans l'aide des confédérés, situation où chacun attend de la confédération qu'elle le défende de la même façon que n'importe quel autre »⁴³.

L'attention ici doit s'orienter vers le terme « confédérés », avec son correspondant, « confédération », qui a la même racine latine que le terme *foedera* de Lucrèce et *foedere* de Lactance. En effet, Hobbes n'invoque pas dans ce chapitre l'image pacifique de la croissance des corps grâce à la *foedera naturai*, telle que Lucrèce l'avait présentée. On a plutôt à faire ici à l'image des atomes en complet désordre exprimée par l'état de guerre, image contestée par l'interprétation de Lactance, qui se demandait par quelle *convention de jugement* ces particules pourraient *se rapprocher les unes des autres (foedere inter se)*⁴⁴.

De plus, en toute connaissance de la doctrine de l'immortalité des âmes à laquelle il s'oppose dans le *Léviathan*⁴⁵, Hobbes accepte toutefois l'objection de Lactance concernant la position des matérialistes de l'Antiquité sur la mort. C'est pour cela qu'il réalise une synthèse des deux positions, antique et chrétienne, sur le problème de la mort, afin d'offrir à sa théorie politique une conception selon laquelle la crainte de l'homme est *continue*, soit dans l'état de nature où l'individu est dans une position défensive contre tout ce qui pourrait provoquer sa mort, soit dans l'état social où la base de la soumission politique reste la peur de l'autorité du souverain qui peut, si besoin, utiliser la force et même choisir de détruire ses ennemis internes, les insensés.

Hobbes est aussi d'accord avec Lactance lorsqu'il critique l'utilisation de la torture par les membres du royaume des ténèbres⁴⁶. Cependant, il ne peut accepter qu'il y ait une autorité plus grande que celle du souverain en vertu d'une capacité de donner des châtiments plus grands que la mort physique, cette dernière étant la caractéristique du pouvoir du souverain politique⁴⁷. Hobbes connaît la position chrétienne, mais l'élimination de la notion d'immortalité de l'âme ne se fait pas chez lui en vertu d'une mauvaise intention contre les Vérités éternelles, comme Creech le considérait. Cette mutation théorique d'une idée théologique dans un cadre théorique politique a une raison historique concrète : contredire les prétentions de censure politique de la part du pape et de toute autre autorité qui se dirait « spirituelle ».

3. *Superbia et lex aeterna* : la nécessité de la grâce selon Augustin et la réaction de Hobbes

Un autre argument, qu'il importe de mentionner pour préciser l'influence de Lactance sur Hobbes, est la présence chez le premier d'une discussion détaillée sur la figure de Jupiter qui se retrouve aussi dans le chapitre XV du *Léviathan*, lorsque Hobbes parle du raisonnement de l'insensé qui, l'occasion venue, n'hésitera point à destituer son propre père et à s'accaparer tous ses honneurs⁴⁸. A la fin du chapitre XXII du premier livre, sur la religion des faux dieux, Lactance considère que le culte des dieux a été institué par Melisseus, le grand-père de Jupiter, dont il a été aussi le maître spirituel et qu'en raison de l'éducation donnée à Jupiter et de son exemple, il arrive à inspirer à ce dernier une *si grande fierté (tantam superbiam)* que Jupiter s'arroge tous les honneurs divins⁴⁹.

La perspective négative chrétienne sur les penchants naturels de l'homme s'accroît avec Augustin. Cette fois, le thème cicéronien de la supériorité anatomique de la nature humaine vis-à-vis des autres créatures et du dynamisme téléologique de l'être humain vers l'accomplissement de l'*honestum*, l'état moral supérieur – thème en accord avec la théologie de l'Eglise à l'époque de Lactance – devient secondaire, puisque la problématique qui retient l'attention d'Augustin lors de la rédaction du *De libero arbitrio* est de savoir si Dieu est le créateur du mal⁵⁰. Ne pouvant plus accepter que la nature est « guide et enseignant » pour l'homme⁵¹, Augustin propose, au lieu du dynamisme naturel vers l'accomplissement humain, l'idéal de la passivité humaine sous l'influence de la grâce divine.

En tant que créateur, dit Augustin, Dieu gouverne l'espèce humaine en distribuant châtiments et récompenses. Contrairement aux lois humaines, la loi éternelle de Dieu est formulée d'une manière telle qu'elle ne peut changer et représente une source continue d'inspiration pour les lois humaines. Augustin pousse l'idée de dépendance de la loi humaine vis-à-vis de la loi divine éternelle jusqu'à affirmer que « tout ce qui est juste et légitime dans la loi temporelle, les hommes l'ont puisé dans la loi éternelle »⁵².

La loi éternelle est ensuite définie comme « la loi en vertu de laquelle il est juste que toutes choses soient bien ordonnées. [...] Aucune force, aucun accident, aucune ruine ne fera jamais qu'il ne soit pas juste que toutes choses soient bien ordonnées »⁵³. Par cette conception de la justice de la *potentia ordinata* divine, Augustin prolonge la perspective théologique de Lactance : il ne suffit pas de concevoir qu'un ordre existe dans l'univers, encore faut-il comprendre que cet ordre, en tant que manifestation de Dieu tout-puissant, est juste.

⁴² Wilson, « From Limits to Laws », *op. cit.*, p. 19. n. 31.

⁴³ *Lév.* XV, 146; *Lev.* I.XV, 73.

⁴⁴ Il est à noter que la traduction anglaise récente de ce passage rend *foedere inter se* par l'expression assez hobbesienne « to come together » (voir *Lev.* II.XIX, 94), et *qua mente conveniunt* dans des termes de *pacte*: « Then by what pact, by what agreement do they come together among themselves that something may be formed of them? If they lack sense, they are not able to come together with such order, for it is not possible for anything but reason to bring about anything rational. » Lactance, *The Divine Institutes*, Books 1-7. Washington DC : The Catholic University of America Press, 2008. p. 211.

⁴⁵ *Lév.*, XLIV, 642; *Lev.* IV.XLIV, 344.

⁴⁶ *Lév.*, XLIV, 625 ; *Lev.* IV.XLIV, 333.

⁴⁷ *Lév.*, XXXVIII, 472 ; *Lev.* III.XXXVIII, 238.

⁴⁸ *Lév.*, XV, 145; *Lev.* I.XV, 72.

⁴⁹ « [E]t ipse hoc exemplo atque instituto Jovem ad tantam superbiam provexerit, ut postea sibi divinos honores aunderet assumere. » Lactance, *Divinarum institutionum*, Liber Primus : *De falsa religione deorum*, Chapitre XXII, p. 250.

⁵⁰ Pour plus de détails, voir Matthew Levering, *Biblical Natural Law : A theocentric and teleological approach*. Oxford, New York : Oxford University Press, 2008. Pp. 76-77.

⁵¹ *Ibid.* p. 76.

⁵² Augustin, *Traité du libre arbitre* I, Ch. 6, 14, Paris, L. Guérin & Cie, 1864.

⁵³ *Ibid.* VI, 14.

Hobbes reprend cette idée, en écartant l'assertion augustinienne selon laquelle la dignité de Dieu en tant que roi de la nature vient de sa qualité de créateur. L'affirmation de cet attribut divin est importante pour Augustin, en ce qu'il lui permet de lier l'ordre à la perfection de Dieu, et de l'opposer au désordre, effet du péché du diable et de l'homme. La traduction anglaise de l'*Enchiridion* d'Augustin, qui paraît à Londres en 1607, réaffirme que « la nature de l'homme » (*mans nature*) a perdu, par volonté libre (*free will*), la rectitude originale et que, même avant la chute, cette volonté libre n'avait le pouvoir de persévérer dans son état si ce n'était par grâce divine. C'est uniquement à l'aide de cette grâce que l'homme pourra vouloir regagner sa justice. Augustin propose ensuite une analogie afin d'aider à mieux comprendre cette doctrine : il est du pouvoir naturel de l'homme de mourir lorsqu'il le choisit (s'il choisit de ne plus manger), mais il n'est pas dans son pouvoir de se maintenir en vie s'il lui manque la viande, ou d'autres aliments grâce auxquels il peut préserver son existence⁵⁴.

Cette analogie ne fonctionne pleinement que si le lecteur accepte l'assertion faite par Augustin aux premières lignes de son traité: comme aucun homme ne peut être son propre créateur (*his owne maker*), il ne peut être sage par lui-même, mais par l'illumination de celui dont il est écrit qu'il est la source de toute sagesse (*all wisdom is from God*)⁵⁵. La culture théologique anglaise du début du XVII^e siècle reste ainsi sous la domination du pessimisme anthropologique auquel Thomas Hobbes réagit par l'élimination du discours politique de l'idée de la domination exercée par Dieu sur la nature en vertu de son attribut de créateur. Par la figure de l'insensé, Hobbes reste fidèle à la conception que toute sagesse vient de Dieu, puisque seulement un insensé ne voudrait pas respecter les lois de nature, qui sont « indubitablement la parole de Dieu » : « Néanmoins, nous n'avons pas à renoncer à nos sens et à notre expérience, et pas davantage à ce qui est indubitablement la parole de Dieu, à savoir notre raison naturelle⁵⁶. » L'attribut de Dieu en tant que créateur n'est présent chez Hobbes que pour souligner la valeur des actions humaines, comme modèle pour l'attribut de l'homme capable de créer à son tour des moyens pour la préservation de sa vie, alors que chez Augustin il représente la garantie théorique que Dieu n'est pas la cause du mal.

Cette nouvelle valeur donnée à l'attribut de Dieu en tant que créateur (attribut qui peut être *imité* par les hommes) permet à Hobbes d'émanciper la conception de l'ordre humain de l'idée d'ordre divin. Par des moyens théologiques, Hobbes initie une démarche comparable au projet d'Épicure et de Lucrèce, de délier l'ordre humain d'un ordre transcendant, en proposant une théorie de la puissance et de l'indépendance de l'ordre humain politique par rapport à l'ordre divin. Hobbes peut sembler faire un choix paradoxal, car l'indépendance de l'ordre politique par rapport à l'ordre divin est fondée sur l'idée d'imitation de l'attribut divin de créateur. Mais là où Augustin avait besoin de grâce afin de renforcer une dépendance absolue des hommes par rapport aux projets divins, Hobbes élargit l'idée de dépendance humaine du modèle divin afin d'y permettre l'insertion de l'idée de volonté humaine. C'est pourquoi dans le modèle hobbesien d'imitation il s'agit plutôt d'une volonté humaine collective. En effet la volonté humaine individuelle manque de la force et de la stabilité qu'auraient pu lui donner soit la grâce augustinienne, soit le « fouet » de la loi chrétienne⁵⁷. Les « lois civiles⁵⁸ » et non une loi religieuse deviennent également pour Hobbes la source de stabilité absolument nécessaire pour la réalisation de la *salus populi*.

4. L'influence des disputes théologiques entre l'intellectualisme et le volontarisme sur la pensée de Hobbes : volontarisme du souverain, rationalisme des sujets

L'ordre des lois divines peut demeurer une source essentielle pour le politique humain : les hommes le choisissent, mués par une volonté communément exprimée dans l'état de nature. Il n'est pas exclu que ce choix collectif même soit guidé par la providence divine⁵⁹ et donc qu'il n'y ait qu'une impression de volonté libre humaine. Cela ne constitue pas un problème théorique pour Hobbes. La possibilité d'une indépendance absolue du politique humain par rapport à la volonté divine reste superflue, tant que le politique garde une indépendance relative, acceptée par la volonté divine et qui laisse une place visible et centrale à une autorité et une puissance souveraines d'un « dieu mortel »⁶⁰. Il se peut que l'ordre politique soit voulu par Dieu pour les hommes dans un état postlapsaire, là où le contenu de ce qui est bien ou mal ne peut être établi collectivement que par une autorité souveraine⁶¹. Mais cette indépendance relative de l'ordre politique humain ne peut avoir lieu que dans un contexte naturel dominé par la né-

⁵⁴ « Mans nature lost originall righteousness by free will, being now made capable thereof through grace, which (if he had not sinned) he had by merite or desert, albeit euen in his first estate he could not haue done anything that was meritorious, without grace. Because, albeit free will was the onely cause of sinne, yet was not free will of power to retaine righteousness without the help of God by the participation of his vnchangeable goodness. For, as it is in the power of man to dye when hee will (for there is no man but may kill himselfe by forbearing to eate, to speake of no other thing) yet mans will is not enough to maintaine life in man, if the helpe of meates and other preseruatiues bee wanting. » Augustine, Bishop of Hippo, *Saint Augustine his enchiridion to Laurence, or, The chiefe and principall heads of all Christian religion a most profitable booke to all those which desire to haue a most compendious briefe of Augustines doctrine, out of Augustine himselfe, when he was old, being repurged, by the old manuscript, of many faults and vnusuall wordes, wherewith it formerly flowed*. London : Thomas Clarke, 1607. Pp. 250-251.

⁵⁵ « For, as no man can bee his owne maker; so can hee not be wise of himselfe, but by the illumination of him, of whom it is written, *All wisdom is from God*. » Ibid. p. 2.

⁵⁶ *Lév. XXXII, 395; Lév. III.XXXII, 195.*

⁵⁷ Calvin, *Institution de la religion chrestienne, op. cit.*, II, VII, 12. p. 165.

⁵⁸ *Lév. XXVI, 281; Lév. II.XXVI, 136-137.* Voir aussi une discussion sur la source et le contenu des lois chez Franck Lessay, « La souveraineté, la loi et la coutume : sir Matthew Hale critique de Hobbes ». In Franck Lessay, François Laroque (éds.), *Figures de la royauté en Angleterre de Shakespeare à la Glorieuse Révolution*. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 1999, <<http://books.openedition.org/psn/4305>>.

⁵⁹ *Lév. XXXI, 379; Lév. II.XXXI, 186; Le Citoyen, XV, II.*

⁶⁰ *Lév. XVII, 178; Lév. II.XVII, 87.*

⁶¹ *Lév. XXXV, 434; Lév. XX, 216; Lév. III.XXXV, 216, Lév. II.XX, 105-106.*

cessité et où tout mouvement est ultimement soumis à la volonté divine en tant que « premier moteur unique »⁶². Si Hobbes acceptait une indépendance absolue du politique humain par rapport à la volonté divine, mais qui pourtant puise dans la loi de nature en tant que source essentielle d'inspiration pour les lois civiles, alors il établirait une autorité au-dessus de l'autorité divine. C'est le choix de l'« essentialiste » Bramhall, pour qui la position du « volontariste Hobbes » sur la liberté des hommes par rapport à la nécessité divine restait inacceptable⁶³. Pour Hobbes, le renoncement au modèle d'autorité divine aurait déterminé la perte du fondement essentiel de l'autorité du souverain, le seul capable à mettre de l'ordre dans le tumulte des passions de ceux ayant pris la décision de renoncer à leur liberté naturelle en faveur d'une « liberté des sujets »⁶⁴.

De ce point de vue, Hobbes ne fait que rééditer dans le domaine politique l'entreprise théologique volontariste de sauvegarder l'indépendance divine à l'égard de l'existence de certaines idées éternelles qui pourraient avoir une influence sur les décisions divines. On sait les difficultés rencontrées par les écoles médiévales qui cherchent à concilier l'existence d'une loi naturelle avec la toute-puissance divine : la condamnation en 1277 à Paris et à Oxford des idées d'Avicenne et d'Averroès qui risqueraient de subvertir la théologie chrétienne montre l'inquiétude théologique devant un immanentisme qui pourrait « privilégier l'intelligibilité du monde par rapport à la toute-puissance divine »⁶⁵. La peur principale était de tomber dans l'erreur consistant à accepter une coexistence avec Dieu des idées éternelles qui s'imposeraient ainsi à la raison divine⁶⁶. En réponse à cette difficulté, Thomas d'Aquin écrit un court traité *De Legibus*, où il parle de l'existence d'une loi inhérente à la nature et qui n'est que l'expression de la sagesse de la raison divine, le rôle de cette loi étant de diriger tous les mouvements et toutes les actions du monde⁶⁷. Par opposition à cette opinion, l'école franciscaine formule la primauté de la volonté dans l'intellect divin afin de sauvegarder la toute-puissance divine. Par conséquent *lex aeterna* consiste, selon la conception volontariste, dans le gouvernement du monde (*gubernatio rerum*) par Dieu.

En voulant argumenter en faveur du point de vue intellectualiste, Francisco Suárez s'inspire du couple platonicien *lex artis / lex morum* afin d'opérer une distinction à l'intérieur de la *lex naturalis* entre *lex mo-*

rum (loi morale) et *lex artificiorum* (lois mécaniques qui régissent sur la création). Pour lui, le nom de *loi* ne peut être appliqué que métaphoriquement aux lois naturelles de la création, puisque ce type de *loi* n'a pas besoin d'être promulgué, n'étant pas indépendante de Dieu. L'origine de la loi naturelle est ainsi en Dieu, qui est vu non seulement en tant que législateur suprême (*legislator*) supérieur à Moïse, Solon ou Lycurgue, mais aussi en tant que *legifer*, celui qui donne les lois mécaniques de la nature⁶⁸. En tant que *legifer*, c'est-à-dire en tant que créateur des lois de nature, Dieu inculque ses lois non seulement dans les hommes, mais dans toutes les choses en tant qu'« inclinations » (*ex inclinatione*)⁶⁹.

Hobbes exprime ouvertement son mépris pour la théologie de Suarez dans le chapitre VIII du *Léviathan* : « Quand on écrit des volumes entiers de textes de cette farine, n'est-on pas fou, ou ne se propose-t-on pas de rendre les autres tels⁷⁰? » Cependant, sa conception matérialiste reste influencée par les idées du théologien espagnol, bien que dans une direction tout à fait différente. Hobbes retient l'idée que, dans certains cas, les lois de nature ne peuvent être appelées *lois* que de manière métaphorique. Mais il diffère de Suarez, puisque chez lui ce sont les lois morales qui sont visées par cette qualification : « On a coutume d'appeler du nom de *lois* ces prescriptions de la raison ; mais c'est impropre : elles ne sont en effet que des conclusions ou des théorèmes concernant ce qui favorise la conservation et la défense des hommes, alors que la loi est proprement la parole de celui qui de droit commande aux autres⁷¹. »

Comme Suárez, Hobbes reconnaît que toute loi, pour être appelée loi au vrai sens du terme, doit être légiférée et imposée par une volonté souveraine ; mais ce critère, selon lui, n'est satisfait que par la loi qu'impose le souverain civil, et non par celle du souverain naturel (Dieu). Par conséquent, toute règle morale n'est loi que si elle est imposée par le souverain. Toutes les autres valeurs morales ne peuvent être que des conseils salutaires, et même les Apôtres se sont conformés à ce principe politique⁷².

Cette conception de l'ordre des lois civiles comme distinct de l'ordre des lois naturelles n'est pas introduite dans le but d'isoler le monde politique du monde moral, mais pour permettre à l'ordre politique de créer son propre ordre moral, indépendamment d'un pouvoir législateur externe au pouvoir politique. Le pouvoir politique est ainsi libre de s'inspirer des règles morales respectées par différentes religions, mais à aucun moment on ne peut parler d'une dépendance ou d'une subordination de la volonté du souverain vis-à-vis de ces dernières.

La différence entre les deux orientations théologiques d'interprétation du rapport entre puissance divine et loi naturelle est bien résumée par Stephen State : « Pour le premier groupe [les rationalistes], il était plus important qu'il y ait une loi naturelle qui puisse

⁶² *Lév.* XII, 105 ; *Lev.* I.XII, 53.

⁶³ Voir Nicholas D. Jackson, *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2007. p. 106.

⁶⁴ *Lév.* XXI, 224 ; *Lev.* II.XXI, 109.

⁶⁵ « Among the propositions condemned in Paris and Oxford in 1277, several of them deal with an immanentism which was perceived as risking to privilege the intelligibility of the world over divine omnipotence. The influence of the thought of Avicenna and Averroes motivated this fear; some theologians realized that, if you followed the thinking of these authors to its logical conclusion, the universe would possess in itself an intelligibility that could become independent, like an autonomous force of intellection. » Jean-Robert Armogathe, « Deus Legislator ». In Loraine Daston, Michael Stolleis (éds.), *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*. Farnham : Ashgate Publishing Limited, 2008. p. 266.

⁶⁶ *Ibid.* p. 266.

⁶⁷ *Ibid.* p. 266.

⁶⁸ *Ibid.* p. 274.

⁶⁹ *Ibid.* p. 273.

⁷⁰ *Lév.* VIII, 77 ; *Lev.* I.VIII, 39-40.

⁷¹ *Lév.* XV, 160 ; *Lev.* I.XV, 80.

⁷² *Lév.* XLII, 544-545 ; *Lev.* III.XLII, 284.

s'appliquer à tous les hommes rationnels, y inclus les infidèles; pour l'autre groupe [les volontaristes], il était plus important que la gloire de Dieu ne soit pas sapée par l'*hubris* de la raison et que la liberté de Dieu ne soit pas contrainte par une loi, bien qu'elle soit une loi de sa propre création⁷³. »

L'opinion de State est que Hobbes est plus proche qu'on ne le pense de Hooker, Suárez et Thomas, bien qu'il reconnaisse qu'il n'est pas chose facile d'intégrer Hobbes dans la « tradition théiste de la loi naturelle » (*theistic natural law tradition*). Dans cet esprit, sa conclusion reste ouverte: « Peut-on à présent inscrire la théorie de la loi naturelle de Hobbes dans le contexte de la tradition qui le précède? Quelques aspects sont assez clairs, d'autres moins clairs. A propos du rôle de Dieu et du statut des lois naturelles, l'inclusion de Hobbes dans la tradition ne présente pas un grand problème: la tradition est étonnamment flexible [...]. La question n'est peut-être pas de savoir *si* Hobbes peut y être inclus, mais *où* l'on peut l'inclure⁷⁴. » En effet, du point de vue de la découverte de la loi naturelle par la raison humaine, la position de Hobbes peut être interprétée comme proche de celle de Richard Hooker qui critique les calvinistes refusant toute autre source de la morale que les Saintes Ecritures. Pour Hooker, si la loi de l'Écriture épuisait la morale, Dieu pourrait abroger la loi naturelle qui est plutôt une connaissance « infaillible » (*infallible knowledge*) imprimée dans les esprits (*minds*) des hommes⁷⁵. Hooker va jusqu'à affirmer que certains hommes découvrent les lois naturelles sans pour autant être toujours conscients qu'elles ont été formulées par Dieu⁷⁶. Pour Thomas d'Aquin comme pour Suárez, la loi naturelle est écrite dans le cœur de l'homme⁷⁷.

Cependant, la comparaison que State fait entre la conception de Hobbes et celle de Thomas d'Aquin n'indique pas aussi clairement une position rationaliste de Hobbes. State utilise également l'argument de l'insensé présent dans le *Léviathan* afin de rapprocher Hobbes de Thomas. Puisque seul l'insensé n'acceptera pas de faire le bien, cela montre, dit State, que la position de Hobbes et proche de celle de Thomas, pour qui il y a un certain penchant (*certain inclination*) de l'homme à faire le bien, même si Hobbes définit différemment le concept de bien (non pas quelque chose d'objectif, comme chez Thomas, mais plutôt ce sur quoi les hommes se mettent

d'accord)⁷⁸. C'est dans cet accord entre Hobbes et Thomas que State voit la « flexibilité » de la tradition théiste de la loi naturelle.

Toutefois, à la base de cet aspect « rationaliste » on trouve un volontarisme, fondé à son tour sur l'interprétation biblique: « En effet, le fait de connaître, c'est-à-dire de juger, du bon et du mauvais étant devenu chose prohibée, sous le nom de fruit de l'arbre du savoir, afin que fût mise à l'épreuve l'obéissance d'Adam : le diable, pour enflammer l'ambition de la femme, à laquelle ce fruit, déjà, paraissait beau, lui dit qu'en le goûtant ils seraient comme des dieux, connaissant le *bon* et le *mauvais*. Là-dessus, ils le mangèrent tous deux, et s'arrogèrent effectivement une fonction appartenant à Dieu : le fait de juger du bon et du mauvais ; mais ils n'y gagnèrent aucun surcroît de leur aptitude à distinguer droitement entre l'un et l'autre⁷⁹. » Il n'est donc pas question de supposer que chez Hobbes l'homme pourrait découvrir le bien par sa propre raison: la raison étant plutôt subordonnée aux passions, l'homme ne pourra jamais distinguer clairement entre le bien et le mal ; c'est pourquoi en dernière instance le bien est un choix de la volonté individuelle. Il est vrai que notre raison naturelle « est indubitablement la parole de Dieu »⁸⁰, mais cela ne suffit pas pour fonder un pur rationalisme chez Hobbes ; il s'agit plutôt d'un volontarisme aux accents rationalistes.

La motivation de ce choix reste toujours la préoccupation de Hobbes pour l'indépendance du pouvoir politique : il est vrai que dans l'état de nature les individus arrivent à se mettre d'accord sur certaines lois de nature afin de faciliter la création de l'artifice politique⁸¹ ; cependant la finalité de cette démarche collective n'est pas morale, mais politique. Par conséquent, les lois de l'État seront toujours l'effet non d'une attitude morale du *Léviathan*, mais, comme on a vu au début de cet article, l'effet de la volonté et de l'appétit de l'État⁸². Si les lois de nature restent accessibles aux sujets par l'intermédiaire de leur raison, cet accès n'est en aucun cas la garantie de l'infaillibilité.

Par conséquent, en raison de leurs passions qui obscurcissent la connaissance du bien et du mal, les individus ne peuvent que se fier à la compétence légitime du souverain à garantir que les interprétations des lois de nature faites par les sujets sont acceptables du point de vue de l'idéal politique : la paix et la sécurité des sujets. Le rationalisme des individus ne s'affirme chez Hobbes que par l'intermédiaire d'un volontarisme souverain légitimé en tant qu'ultime critère de validité d'interprétation des lois de nature. Tout comme pour l'interprétation biblique⁸³, l'autorité (la volonté) du souverain reste indispensable pour permettre aux sujets de découvrir et de comprendre les lois de nature par l'intermédiaire de la raison.

Pour Hobbes il n'y a pas de contradiction dans le fait d'établir les conditions de possibilité de l'affirmation d'un rationalisme des sujets à travers une concep-

⁷³ « To the former group it was more important that there be a natural law which pertained to all rational men including infidels; to the latter group it was more important that the glory of God not be undermined by the hubris of reason and that the liberty of God not be constrained by a law - even of his own making. » Stephen A. State, « Text and Context: Skinner, Hobbes and Theistic Natural Law ». *The Historical Journal*, 28.1 (1985), p. 45.

⁷⁴ « May we now locate Hobbes's theory of natural law in the context of the tradition preceding him? Some things are reasonably clear; others not so. With regard to the role of God and the status of the laws of nature, Hobbes's inclusion into the tradition doesn't present a big problem: the tradition is surprisingly flexible [...]. The question is not whether but where Hobbes should be included. » Ibid. p. 50.

⁷⁵ « If Scripture was everything then 'God ... should clean have abrogated ... the law of nature; which is an infallible knowledge imprinted in the minds... of men.' » Cité dans State, « Text and Context », *op. cit.*, p. 44.

⁷⁶ Ibid. p. 44

⁷⁷ Ibid. p. 47.

⁷⁸ Pour plus de détails voir State, « Text and Context », *op. cit.*, p. 50.

⁷⁹ C'est moi qui souligne. *Lév.* XX, 218 ; *Lev.* II.XX, 106.

⁸⁰ *Lév.*, XXXII, 395 ; *Lev.* III.XXXII, 195.

⁸¹ *Lév.* Introd., 5 ; *Lev.*I.Introd., 1.

⁸² *Lév.* XLVI, 689 ; *Lev.* IV.XLVI, 376.

⁸³ *Lév.* XXXIII, 414 ; *Lev.* III.XXXIII, 205.

tion volontariste de l'autorité souveraine sur les sujets. Sans l'autorité du souverain, les passions humaines obscurciraient les capacités rationnelles des individus. Les individus dans l'état de nature n'ont pas besoin au préalable de l'existence de l'autorité souveraine pour parvenir à la connaissance de la loi de nature par leur propre raison. Ils ont seulement besoin de la volonté collective d'imiter les attributs divins de création et de toute-puissance. Cela permet une connaissance rationnelle de la loi naturelle et divine par les individus qui prend sa source dans l'acte volontaire d'imiter Dieu. Cependant, cet acte volontaire ne peut être perpétuellement garanti uniquement par la volonté collective d'imitation divine, et ce en raison des nombreuses passions affectant la « multitude »⁸⁴. C'est pourquoi la base volontaire de la connaissance rationnelle de la loi naturelle est renforcée par le recours à une autre dimension volontariste, celle de l'invention d'une autre puissance : un dieu mortel comme garant futur de la prédictibilité de l'engagement collectif dans ce projet commun de rédemption collective face à une vie « solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale, et brève »⁸⁵.

5. Volontarisme et droits naturels : la distinction de Hobbes entre *jus* et *lex* en contexte idéologique et historique

C'est dans ce contexte d'association de ces deux dimensions volontariste et rationaliste dans sa réflexion sur l'origine du rapprochement les uns des autres (*come together*) des individus dans l'état de nature⁸⁶ – que Hobbes offre une prééminence au droit (*jus*) par rapport aux discussions antérieures concernant la loi naturelle. S'inspirant des opinions d'Otto von Guericke et de J. N. Figgis, qui parlent d'un changement d'intérêt aux XVII^e et XVIII^e siècles dans les doctrines de la loi naturelle, manifesté par l'accent mis plutôt sur les droits que sur les devoirs, Léo Strauss observe que si « les doctrines prémodernes de la loi naturelle » (*the premodern natural law doctrines*) ne parlaient des droits que dans la mesure où ces droits étaient dérivés des devoirs, avec Thomas Hobbes « le changement fondamental d'une orientation en fonction des devoirs naturels à une orientation en fonction des droits naturels trouve son expression la plus claire et la plus convaincante » et que c'est Hobbes qui fait du « droit naturel inconditionnel » (*unconditional natural right*) la base de tous les devoirs naturels, ces derniers devenant ainsi des vertus conditionnelles. « Il est le classique et le fondateur de la doctrine spécifiquement moderne de la loi naturelle »⁸⁷. » Strauss observe aussi que l'opinion

de Hobbes selon laquelle la loi de nature n'est appelée ainsi que métaphoriquement s'explique puisque « par nature il existe seulement un droit parfait, et non pas un devoir parfait »⁸⁸.

Dans les années 1630, Hobbes s'intéresse à la conception du droit naturel par l'intermédiaire d'un groupe de certains amis royalistes, admirateurs de l'œuvre d'Hugo Grotius, groupe connu sous le nom de *Tew Circle*. Mais c'est lui qui « rend fameuse » la distinction entre *jus* et *lex* dans les pages d'*Elements of Law* (1640)⁸⁹. Cette distinction est aussitôt adoptée par Dudley Digges, qui utilise vers 1643 le contractualisme de Hobbes afin de réfuter la théorie d'Henry Parker sur la résistance au souverain⁹⁰. Elle est aussi « suggérée » dans les pages de *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum* de Selden (1640), mais c'est Jeremy Taylor, ami de Selden, qui clarifie cette distinction dans son *Ductor Dubitantium* (1660), traduisant en grande partie le texte de Selden sur la signification du terme *jus*⁹¹.

Selon John Finnis, le terme *jus* avait été assimilé et réinterprété au XVII^e siècle par l'intermédiaire de la tradition thomiste. Chez Thomas d'Aquin, *jus* comportait plusieurs significations, son sens principal étant la chose juste en elle-même, c'est-à-dire l'action, l'objet ou la situation justes⁹². Suárez change le contenu de ce terme, en le définissant comme *facultas*, c'est-à-dire un pouvoir moral qu'un homme possède, et qui s'applique soit sur ce qui constitue sa propriété, soit sur ce qu'il lui est dû par les autres.

Dans son *De Jure Beli ac Pacis* (1625), Grotius définit ce terme, qu'il utilise dans le titre de son ouvrage, comme *competens*, c'est-à-dire une *qualité morale* qui permet à l'homme de faire ou d'avoir quelque chose d'une manière juste. Lorsque cette *qualité morale* est « parfaite », on peut la nommer *facultas*, alors que si elle est « imparfaite » on doit la nommer *aptitudo*.

Il y a trois façons principales de concevoir la *facultas*. La première est le pouvoir (*potestas*), qui peut être pouvoir sur soi-même (auquel cas il s'agit de la liberté) ou pouvoir sur les autres (le pouvoir du père de famille ou le pouvoir politique – *patria potestas*). La deuxième façon de concevoir *jus* en tant que *facultas* est la possession, ou *dominium* ; la troisième est le crédit ou le mérite qu'on doit donner à quelqu'un ou qu'on doit recevoir⁹³. Bien qu'on trouve chez Suárez et Grotius une transformation essentielle de *jus* par rapport à son sens thomasiens, on reste toujours dans le cadre de la *relation juste* décrite par le Docteur angélique, même si cette fois *jus* est lié exclusivement au bénéficiaire de cette relation juste : « *jus* est essentiellement quelque chose que

⁸⁴ *Lév.* VI, 53; VIII, 71 ; *Lev.* I.VI, 26; I.VIII, 36.

⁸⁵ *Lév.* XIII, 125 ; *Lev.* I.XIII, 62.

⁸⁶ En français l'expression *come together* est rendue par « tous ceux qui voudront prendre part à la réunion » *Lév.*, XIX, 192; *Lev.* II.XIX, 94.

⁸⁷ « The fundamental change from an orientation by natural duties to an orientation by natural rights finds its clearest and most telling expression in the teaching of Hobbes, who squarely made an unconditional natural right the basis of all natural duties, the duties being therefore only conditional. He is the classic and the founder of the specifically modern natural law doctrine. » Pour plus de détails voir Strauss, « On the spirit ... », *op. cit.*, p. 13-14.

⁸⁸ « Only the right of self-preservation is unconditional or absolute. By nature there exists only a perfect right and no perfect duty. The law of nature, which formulates man's natural duties, is not a law, properly speaking. » *Ibid.* p. 13.

⁸⁹ Voir Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979. p. 111; Voir aussi Richard Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993. p. 305.

⁹⁰ Tuck, *Natural Rights Theories, op. cit.*, p. 102.

⁹¹ *Ibid.* p. 111.

⁹² Pour plus de détails, voir John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. Oxford : Clarendon Press, 1980. p. 206.

⁹³ *Ibid.* Pp. 206-207.

quelqu'un a, et en premier lieu typiquement un *pouvoir* ou une *liberté* »⁹⁴.

C'est la version de Grotius qui, selon Tuck, influence Hobbes lorsqu'il donne sa propre conception du *jus*⁹⁵ : « Et dans la mesure où la nécessité de nature porte les hommes à vouloir et à désirer *bonum sibi*, ce qui est bon pour eux-mêmes, et à éviter ce qui fait mal, mais plus que toute autre chose ce terrible ennemi de nature, la mort, duquel nous attendons à la fois la perte de toute puissance et aussi la plus grande des douleurs corporelles de cette perte, il n'est point contre la raison qu'un homme fasse tout son possible pour préserver son corps et ses membres, à la fois de la mort et de la douleur. Et ce qui ne contredit pas la raison, les hommes l'appellent DROIT, ou *jus*, ou liberté irrépréhensible d'user de notre puissance et des talents naturels. C'est par conséquent un *droit de nature* que chaque homme puisse préserver sa vie et ses membres autant qu'il le peut⁹⁶. » C'est à partir de cette interprétation du terme *jus* que Hobbes observe : « [I]es noms *lex* et *jus*, c'est à dire « loi » et « droit », sont souvent confondus, et, pourtant, il est rare de trouver deux mots de signification plus contraire. Car le droit est la liberté que la loi nous laisse, et les lois sont les restrictions sous lesquelles nous nous accordons mutuellement pour restreindre nos libertés réciproques⁹⁷. »

Jus devient ainsi chez Hobbes un effet de la « nécessité » de nature qui « porte » les hommes à « vouloir » et à « désirer » le *bonum sibi*. Ceci s'accorde avec sa conception, présentée dans le *Léviathan*, de la condition humaine postlapsaire, où le bien n'a plus de contenu objectif. Par conséquent *jus* est délié d'obligation, puisqu'il ne s'agit plus de concevoir un droit dans le cadre d'une *relation juste*. L'affirmation de cette version du droit naturel permet à Hobbes de renforcer son individualisme, car le critère du droit naturel n'est pas une loi transcendante ou promulguée par Dieu (comme l'affirmaient le roi Jaques I^{er} ou Selden, pour qui Dieu avait donné la loi de nature à Noé et à tous ses fils après le Déluge, ou même avant⁹⁸), mais la raison individuelle qui cherche à préserver le corps et les membres à la fois de la mort et du « malheur »⁹⁹.

Que cette position renforce l'individualisme de Hobbes, on peut le vérifier dans l'utilisation de la distinction entre *jus* et *lex* par Dudley Digges. Son traité posthume, *The unlawfulness of subjects taking up arms* est publié en 1644, pour combattre les positions anti-royalistes d'Henry Parker, qui avait publié en 1640 le

bref ouvrage *The case of shipmony briefly discoursed, according to the grounds of law, policie, and conscience*, où il considérait qu'en prétendant imposer une taxe si lourde, Charles I^{er} montrait un manque de respect pour le *salus populi*¹⁰⁰. Parker avait aussi soutenu en 1642, dans ses « Observations » contre les arguments du roi contre le Parlement, que dans l'état de nature le peuple avait le devoir de résister contre toute attaque, et, par conséquent, que la résistance du parlement allié avec l'armée contre le roi était justifiée¹⁰¹. Dans ces « Observations » on peut lire : « [L]e Roi, bien qu'il soit *singulis Major*, il est aussi *universis minor*, car si le peuple est la vraie cause efficiente (*the true efficient cause*) du pouvoir, il existe aussi une règle dans la nature *quicquid efficit tale, est magis tale*¹⁰². »

La formule selon laquelle le roi, plus grand que les individus de son peuple, est inférieur au peuple entier, résume la position des partisans du conciliarisme puis des monarchomaques contre l'opinion énoncée initialement par Thomas d'Aquin en faveur de la supériorité du roi, formule de Thomas revisitée par Molina et Suárez afin d'argumenter contre le droit de résistance aux souverains¹⁰³. En 1589 cette formule, conjuguée avec l'adage cicéronien *salus populi suprema lex* et avec l'idée du contrat mutuel entre le souverain et le peuple, avait été utilisée dans un célèbre traité de la Ligue catholique en faveur de la souveraineté populaire, *De justa Henrici Tertii abdicatione*, ouvrage que Jean Boucher avait modifié au cours de l'édition, pour tenir compte de la nouvelle situation provoquée par l'assassinat d'Henri III¹⁰⁴. Ces éléments représentaient ainsi des lieux communs des discours antiroyalistes de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècle.

A cela, Parker ajoute un adage moins connu, en exploitant la pensée aristotélicienne : si le peuple est la vraie cause efficiente du pouvoir politique, la cause de quelque chose est plus grande que la chose causée. Michael Mendel observe que cette formule aide Parker à souligner que le peuple est en même temps cause efficiente et finale, démontrant ainsi d'une manière théorique plus complexe que la loi suprême de toute politique doit être le *salus populi*¹⁰⁵. Parker y ajoute l'argument selon lequel, bien que le monarque et le parlement soient soumis à la même cause finale, c'est le parlement qui est plus proche du bien public, et c'est donc lui qui est le représentant le plus authentique du peuple. Michael Mendel considère que l'adage *quicquid efficit tale, est*

⁹⁴ « But Grotius is still on the same side of the watershed as Suarez: *jus* is essentially something someone has, and above all (or at least paradigmatically) a power or liberty. If you like, it is Aquinas's primary meaning of 'jus', but transformed by relating it exclusively to the beneficiary of the just relationship, above all to his doings and havings. » Ibid. p. 207.

⁹⁵ Tuck, *Philosophy and Government*, op. cit., p. 305.

⁹⁶ C'est Hobbes qui souligne. *Éléments du droit naturel et politique* (trad. Delphine Thivet). Paris : Vrin, 2010, partie I, ch. XIV, 6. Pp. 114-115.

⁹⁷ *Éléments*, partie II, Ch. X, 5, p. 221.

⁹⁸ Pour plus de détails voir J. P. Sommerville, « John Selden, the Law of Nature, and the Origins of Government ». *The Historical Journal*, 27.2 (1984). Pp. 439-440. Pour l'exemple de Noé chez Jacques I^{er}, voir Harold J. Berman, « The Origins of Historical Jurisprudence: Coke, Selden, Hale ». *The Yale Law Journal* 103.7 (May, 1994). p. 1673.

⁹⁹ Lév. XXXVIII, 485 ; Lev. III.XXXVIII, 245.

¹⁰⁰ Henry Parker, *The case of shipmony briefly discoursed, according to the grounds of law, policie, and conscience and most humbly presented to the censure and correction of the High Court of Parliament*, Nov. 3, 1640. London : Elisabeth Purslowe, 1640. p. 7.

¹⁰¹ Tuck, *Natural Rights Theories*, op. cit., p. 102.

¹⁰² « [T]he King, though he be *singulis Major*, yet he is *universis minor*, for if the people be the true efficient cause of power, it is a rule in nature *quicquid efficit tale, est magis tale*. » Henry Parker, *Observations upon some of His Majesties late answers and expresses*. London, 1642. p. 2.

¹⁰³ J. H. M. Salmon, « Catholic resistance theory, Ultramontanism, and the Royalist response, 1580 - 1620 ». In J. H. Burns (éd.), *The Cambridge History of Political Thought 1450 - 1700*. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2008. p. 237.

¹⁰⁴ Ibid. Pp. 223-224, 227.

¹⁰⁵ Voir Michael Mendel, *Henry Parker and the English Civil War : The Political Thought of the Public's "privado"*. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2002. p. 86.

magis tale peut provenir de Suárez ou d'Althusius, mais il n'y pas de consensus parmi les exégètes contemporains concernant la provenance de cette formule¹⁰⁶. Il est fortement probable que Parker avait lu un ouvrage beaucoup plus proche de ses convictions : une variante en est citée dans un ouvrage antérieur à celui de Parker, en 1614 chez Thomas Wilson : « Car ce qui détermine une chose à être d'une telle manière est plus important que cette chose. *Quod facit tale, id est magis tale. Aristote*¹⁰⁷. »

Dudley Digges répond à cette argumentation aristotélicienne en utilisant la nouvelle théorie contractuelle de Hobbes, qui marque une rupture avec le passé, influencé par Aristote et Thomas: puisque les termes de *droit* et de *loi* diffèrent dans la même mesure que *liberté* et *obligation*, il en résulte que le *jus naturae* représente la liberté qui n'est pas donnée par une loi, mais qui appartient dès la naissance à tous dans la même mesure, tout comme l'air qu'on respire ou comme le soleil qui rayonne autant sur les rois que sur les mendiants ; mais, en raison de cette égalité des droits, tous les hommes commencent à avoir peur et à regarder les autres comme leurs ennemis; la sortie de cette situation dangereuse se fait par un contrat, dont le but est de ne plus permettre aux parties de mettre en pratique leur droit de légitime défense ; par conséquent, une fois que les hommes deviennent des parties sociables dans un seul corps (*sociable parts in one body*), ils s'obligent mutuellement (*lay a mutuall obligation one upon another*) à ne pas résister à l'autorité du souverain, même dans les cas d'injustice évidente, puisqu'un bien beaucoup plus important (*a farre more considerable good*) pour la paix et le silence commun (*common peace and quiet*) peut être obtenu grâce à cette soumission¹⁰⁸.

Dans la dernière partie de son argumentation, Digges s'éloigne de l'argument original de Hobbes. Comme on l'a montré plus haut, le cas de l'assassinat d'Urie par David paraît soutenir son propos. Cependant, il ne s'agissait pas, dans l'interprétation que Hobbes donnait à l'épisode biblique, d'un renoncement d'Urie à son droit de résistance au souverain ; Hobbes voulait seulement indiquer que, même erronée, l'action du souverain ne peut être considérée injuste juridiquement, en raison de la convention originaire (*covenant*) selon laquelle Urie avait accepté que le souverain pourrait le tuer s'il le considérait nécessaire pour la paix et la sécurité de son royaume (*salus populi*)¹⁰⁹.

Cependant, le chapitre XXVIII du *Léviathan* montre que l'intention de Hobbes était tout à fait différente : « [N]ul n'est réputé obligé par ses propres conventions à ne pas résister à la violence ; en conséquence, rien ne saurait permettre de conclure qu'un homme a abandonné à quelque autre le droit de lui faire violence en por-

tant la main sur lui. Dans l'institution de la République, chaque homme abandonne le droit de défendre autrui, mais non de se défendre lui-même. Il s'oblige aussi à assister celui qui détient la souveraineté quand il s'agit de châtier autrui, mais non quand il s'agit d'être lui-même châtié¹¹⁰. » Ceci montre qu'en effet, personne ne peut empêcher quiconque de résister au souverain, même si le châtiment est juste, puisque le droit de résistance basé sur la conservation de soi reste inaliénable.

Comme Skinner le remarque, Hobbes donne dans le *Léviathan* une « liste (...) assez étendue » de droits naturels inaliénables, parmi lesquels on trouve le droit de résistance envers ceux qui « attaquent » le sujet, ou le droit de refuser « de s'accuser lui-même », ou le droit de bénéficier « de la nourriture, de l'air, des médicaments, ou de toute autre chose sans laquelle il ne peut vivre », ou celui de refuser le suicide ou toute obligation de tuer son « compagnon »¹¹¹. En d'autres termes, Urie aurait pu résister au souverain s'il en avait eu l'occasion, non seulement dans le sens de sauver sa vie, mais aussi de développer une sorte de résistance indirecte, d'une telle manière que l'autorité du souverain ne soit pas délégitimée aux yeux des autres sujets. Comme Alan Ryan l'observe, les sujets hobbesiens n'ont pas la possibilité de résister activement face à un souverain qui ne respecte pas l'esprit des lois de nature, mais ils ont la possibilité de « réfléchir » sur la responsabilité du souverain face à l'autorité divine¹¹². C'est en fonction de cette possibilité qui tient du rationalisme des sujets que ceux qui souffrent « le martyre » doivent résister d'une façon telle qu'elle n'incite pas d'autres sujets à la « rébellion »¹¹³. Cependant, c'est cette dimension rationaliste-même, lorsqu'elle est orientée tant vers le *bonum sibi* que vers le lien entre les lois naturelles et les lois passionnelles civiles, qui contribue à l'émergence d'un droit de résistance à l'échelle de ce type spécifique d'engagement des sujets et qui les transforme d'une « multitude »¹¹⁴ en une « unité réelle de tous en une seule et même personne »¹¹⁵.

Digges n'emprunte qu'une partie du schéma hobbesien et s'arrête à l'affirmation du devoir des sujets de se soumettre au souverain en vertu de la promesse contractuelle initiale. La perspective hobbesienne quant au rationalisme des sujets limite la puissance royale, ne la considérant plus comme absolue ou, du moins, ne la considérant pas absolue de la même manière que ses amis royalistes. Susanne Sreedhar observe que le thème du *devoir de souffrir avec patience* (*suffer patiently*) revient souvent dans les ouvrages de Digges et dans des ouvrages d'autres membres de *Tew Cercle*¹¹⁶. En dépit de son refus d'accepter la possibilité d'une résistance active destructrice de l'ordre politique et social, Hobbes ne soutient pas un « devoir » de souffrir, mais bien un

¹⁰⁶ Ibid. p. 86, n. 44.

¹⁰⁷ « For that which maketh a thing to be such, it selfe is more such. Quod facit tale, id est magis tale. Aristot. » Thomas Wilson, *A commentarie vpon the most diuine Epistle of S. Paul to the Romanes*. London : W. Iaggard, 1614. Pp. 220-221. Cet ouvrage contient aussi l'expression « Loi de Nature ». p. 78.

¹⁰⁸ Pour plus de détails, voir Tuck, *Natural Rights Theories, op. cit.*, pp. 102-103.

¹⁰⁹ Pour l'expression *salus populi*, voir *Lév.*, *Introd.*, p. 5-6; *Lev. Introd.*, 1 ; Pour la discussion sur Urie, voir *Lév.*, XXI, 225; *Lev. II.XXI*, 109.

¹¹⁰ *Lév.*, XXVIII, 331, *Lev. II.XXVIII*, 161.

¹¹¹ Skinner, *Hobbes and Republican Liberty, op. cit.*, p. 167; *Lév. XXI*, 230; *Lev. II.XXI*, 111-112.

¹¹² Alan Ryan, « Hobbes's Political Philosophy ». In Tom Sorell (éd.). *Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. p. 237.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Lév. XIX*, 192 ; *Lev. II.XIX*, 94.

¹¹⁵ *Lév. XVII*, 177 ; *Lev. II.XVII*, 87.

¹¹⁶ Susanne Sreedhar, *Hobbes on Resistance : Defying the Leviathan*. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2010. p. 22.

droit inaliénable de résister au souverain et à toute autre puissance qui pourrait provoquer cette souffrance. Ce droit de résistance reste essentiellement lié à un recours rationaliste à la loi de nature afin de souligner la valeur de ce que l'individu considère comme le bien physique de son propre corps ou le bien moral de sa communauté politique.

6. L'anthropologie politique de Hobbes en contraste avec les idéaux anthropologiques antérieurs

Les royalistes de la première moitié du XVII^e siècle restent tributaires des idéaux anthropologiques antérieurs, qui voyaient un sens dans la vie humaine dans ce que Louis Dupré appelle le « dépassement des aspirations individuelles »¹¹⁷, que ces aspirations personnelles de chaque homme soient orientées vers un salut surnaturel par la grâce ou vers un *salus populi*, un salut politique.

En 1643, Henry Parker publie un court « catéchisme politique » en guise de réaction à la réponse du roi Charles I^{er} (juin 1642) aux dix-neuf propositions du parlement. Parker adopte une structure en questions et réponses, selon le modèle d'un catéchisme religieux. La question 16 atteste de la persistance des idées aristotéliennes dans la conception de l'idéal politique des débuts de la guerre civile anglaise : « Pour quelle fin (*end*) est cette autorité confiée (*trusted*) au roi et placée en lui ? » La réponse qui vient, par opposition au terme « roi », utilise le terme « prince », ce qui souligne la popularité de cette distinction, qu'on retrouve aussi chez Hobbes. Ce dernier ne doit pas utiliser son grand pouvoir perpétuel (*high and perpetual power*) au détriment de ceux pour le bien desquels il l'a reçu. A cette réponse, Parker ajoute deux observations. Le texte de la première est du plus grand intérêt : « Alors le bien des sujets doit être toujours préféré (*is ever to be preferred*) à l'éminence monarchique du roi (la fin est toujours plus importante que les moyens), *salus populi est suprema lex*¹¹⁸. »

Religion et politique restent toujours deux ingrédients étroitement liés dans l'idéal anthropologique de la première moitié du XVII^e siècle. Le « catéchisme politique » de Parker ne porte pas sur des problèmes de nature religieuse, mais l'empreinte religieuse de ce discours se manifeste par le titre choisi et par la structure en questions et réponses, structure familière à la plupart des sujets du royaume. Cette structure en questions – réponses, la petite taille de l'ouvrage (14 pages) et la mention en page de titre qu'il s'agit d'une deuxième édition la même année, augmentée avec des commentaires destinés à une clarification plus complète des consciences

(*published for the more compleat settling of consciences*) de ceux qui avaient protesté contre la réponse du roi aux propositions du parlement, sont autant d'éléments d'un discours qui prend la forme d'une théologie politique afin d'être mieux accepté et intégré par les membres du royaume.

Dans ce cadre théologico-politique, Hobbes essaie de donner de nouveaux repères à la conduite humaine et à la théorie comme à la pratique du politique : l'accomplissement individuel sur la terre, dans ce monde, selon les propres moyens des hommes, à l'aide d'un mécanisme politique légitime *si efficace* qu'il mérite l'admiration qui auparavant était donné à un être suprême qui attribuait sa grâce et ses commandements, de manière discriminatoire, à ses seuls élus.

En effet, le *salus populi* en tant qu'idéal du politique subordonne les besoins de l'individu à ses devoirs envers le corps vivant de la communauté politique. Dans un tel contexte, les préoccupations du souverain ne peuvent s'orienter que vers ce que la période élisabéthaine a appelé *uniformité* (*uniformity*), l'officialisant en matière religieuse par l'acte de 1558. On retrouve aussi cette préoccupation de l'uniformité parmi les interprétations de la loi naturelle dans un traité de 1648 dont l'auteur, Robert Parsons, considère qu'il est « évident », en raison de ce que Dieu et la nature nous communique, que « la plus haute et la principale fin de chaque république est *cultus Dei*, c'est-à-dire le service de Dieu, et la religion » et que « par conséquent la préoccupation et la tâche principale d'un prince, d'un magistrat, même par nature (*even by nature it selfe*) », est de s'en occuper, puisque selon l'exemple de l'antiquité et des Juifs, les souverains sont aussi des prêtres¹¹⁹. Selon Parsons, Dieu a communiqué à toute l'humanité sa vérité par la loi de nature, mais l'histoire montre que tous les païens ont peu à peu renoncé à la vérité, en adoptant « les erreurs les plus répugnantes et infinies (*most grosse and infinite errors*) »¹²⁰.

Sous l'influence de la forte impression laissée par le sentiment d'opportunité extraordinaire, qui s'ouvre au chrétien, de regagner la dignité et les capacités humaines perdues par les premiers hommes (Adam et Eve), la préoccupation de ceux qui avaient adopté l'idée de la supériorité du christianisme par rapport aux autres religions fondées sur la seule loi de nature était de ne pas tomber dans la même « erreur » que les peuples païens, c'est-à-dire, de perdre la *vérité*, seule chance de rédemption. Cette préoccupation de garder la vérité se manifeste à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle anglais dans trois directions principales, qui sont, d'ailleurs, étroitement liées entre elles : la recherche d'une « science » de la

¹¹⁷ Louis Dupré, *Passage to Modernity : An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven : Yale University Press, 1993. p. 143.

¹¹⁸ Henry Parker, *A political catechism, or, Certain questions concerning the government of this land, answered in his Majesties own words, taken out of his answer to the 19 propositions, pag. 17, 18, 19, 20. of the first edition; with some brief observations thereupon. Published for the more compleat settling of consciences; particularly of those that have made the late protestation, to maintain the power and priviledges of Parliament, when they shall herein see the Kings owne interpretation what that power and priviledges are*. London : John White, 1643. p. 7.

¹¹⁹ « [Y]et is it evident heereby (and this is sufficient for our purpose) that by God and nature, the highest and chiefest end of every common-wealth, is *Cultus Dei*, the service of God, and religion, and consequently that the principall care and charge of a Prince, and Magistrate even by nature is selfe, is, to looke thereunto, whereof all antiquity both among Jewes and Gentiles, were wont to have so great regard, as for many yeeres and ages their Kings and chiefe Magistrates were also Priests. » Robert Parsons, *Severall speeches delivered at a conference concerning the power of Parliament, to proceed [sic] against their King for misgovernment*. London : Robert Ibbitson, 1648. p. 76.

¹²⁰ Ibid. p. 76.

nature humaine infusée par la grâce, une attention extrême que la pureté religieuse ne soit pas perdue en raison des innovations purement humaines, et un sentiment d'urgence lié aux attentes eschatologiques¹²¹. Au point d'intersection de ces intérêts très populaires à l'époque reste l'autorité dont la décision a le pouvoir de déterminer leur succès ou leur échec: le souverain.

C'est sur ce fond théologico-politique que la figure du souverain prend des accents messianiques. C'est le cas dans un court poème anonyme écrit en 1628 et dédié au roi Charles I^{er}, dont l'esprit montre en même temps le désespoir de l'auteur devant ce qu'il considère comme de grands dangers pour la vie du royaume, mais aussi la grande espérance liée à la croyance que le souverain en trouvera une solution, en sa qualité de vrai détenteur de la grâce divine :

*GReat King protect vs with thy gracious hand,
Or else Armenius will o're spred this Land:
For if in England th'enemy doth appeare,
This is the shape of him we need to feare.
He raiseth Factions, and that brings in iarres,
Which broacheth Errors, and vpholds the wars:
The Netherlands ruine, he sought to bring,
In England now he doth the selfe same thing.
To rayle, to write, to publish bitter gall,
To change Religion, and subuert vs all.
.....
And if for telling truth, I burne or frye;
What then deserues he that tels a lye?¹²²*

Restait au prince, devenu roi depuis peu de temps, à être à la hauteur de ces attentes eschatologiques...

L'anthropologie politique de Hobbes s'inscrit dans ce milieu anthropologique traditionnel en combinant des éléments convenant aux royalistes avec d'autres plus proches de la conception républicaine. De ce point de vue, les expressions *salus populi* ou *bonum sibi*, associés à une approche rationaliste quant à la connaissance des lois naturelles par chaque individu dans l'état de nature, montrent que la position de Hobbes n'est pas explicitement opposée à la position républicaine. Cependant, la grande importance donnée au rôle du souverain rapproche Hobbes de la position absolutiste, alors qu'en réalité sa théorie politique pouvait également être mise au service de « la figure quasi-royale d'Oliver Cromwell triomphant après sa victoire finale sur les royalistes lors de la bataille de Worcester en septembre 1651 »¹²³. De par son choix d'enraciner sa théorie politique dans des sources théologiques, Hobbes combine dans la figure centrale de la souveraineté la conception de la fascination humaine pour la religion avec celle de la loi en tant

que passion du Léviathan. Il en résulte un renforcement du rôle du souverain en tant que vie ou « âme¹²⁴ » du Léviathan-mécanisme qui dans ce cas s'arroge la dignité divine, devenant un « dieu mortel »¹²⁵.

Le cadre théologico-politique hobbesien détermine ainsi une conception de la loi en tant que passion de ce dieu mortel et à laquelle les sujets doivent obéir religieusement. De ce point de vue, croire qu'un texte biblique est authentique ne revient pas à croire que le texte lui-même est révélé, mais que le Léviathan dispose des « volonté et appétit de l'État¹²⁶ » en fonction desquels le texte est « fait loi¹²⁷ » et donc considéré comme révélé par les sujets. Cette conception ouvre la voie à une attitude des sujets qui pourrait paraître paradoxale : d'une part une soumission presque religieuse aux lois du souverain, comparable seulement avec la soumission que l'on doit à Dieu, d'autre part une attitude de connaissance et de réflexion rationnelle et critique à propos du contenu des lois.

De ce point de vue, même le droit de résistance est réinterprété par Hobbes dans le sens d'une liberté pour la raison individuelle, et la « raison de tous » les hommes¹²⁸ qui se prosternent devant les « volonté et appétit de l'État », alors que ce n'est pas toujours une liberté des corps. D'où la préoccupation de Hobbes pour l'uniformité religieuse¹²⁹ en tant que voie prescrite par le souverain et respectée avec une fidélité religieuse par les sujets. D'ailleurs Hobbes lui-même cherche à interpréter les textes bibliques en fonction de « l'interprétation de la Bible qu'autorise la République (*commonwealth*) dont je suis le sujet¹³⁰ » sans pour autant négliger le fait que la Bible contient en réalité des passages « obscurs » nécessitant un effort critique de réflexion sur le « sens que ces mots revêtent »¹³¹. Dès lors, si Hobbes pose les bases d'une approche démythologisante du texte biblique¹³², il le fait dans le cadre de l'enchantement de la figure du souverain.

La passion du Léviathan, et parfois même la passion du prince qui devient à un certain moment le souverain, devient loi pour les sujets. Nous en avons une illustration lors de la décision de schisme prise par Henry VIII. Elle avait pour fondement une simple passion du prince qui est mythologisée par Hobbes en tant qu'« exorcismes » appliqués au corps politique anglais afin de « chasser » l'« esprit de Rome »¹³³. La voie de la mythologisation de la passion souveraine comprend l'appropriation collective d'une uniformité culturelle et religieuse qui suit en premier lieu la volonté politique et dans une moindre mesure les doctrines spécifiques de certaines confessions agrégées temporairement par le souverain. Le sens conféré par l'autorité souveraine à cette uniformité est

¹²⁴ *Lév.* XXI, 234 ; *Lev.* II.XXI, 114.

¹²⁵ *Lév.* XVII, 178 ; *Lev.* II.XVII, 87.

¹²⁶ *Lév.* XLVI, 689 ; *Lev.* IV.XLVI, 376.

¹²⁷ *Lév.* XXXIII, 414 ; *Lev.* III.XXXIII, 205.

¹²⁸ *Lév.* XXVI, 289 ; *Lev.* II.XXVI, 140.

¹²⁹ *Lév.* XXXI, 390 ; *Lev.* II.XXXI, 192.

¹³⁰ *Lév.* XXXVIII, 473 ; *Lev.* III.XXXVIII, 238.

¹³¹ *Lév.* XXXIV, 419 ; *Lev.* III.XXXIV, 207.

¹³² Jeffrey L. Morrow « 'Leviathan' and the Swallowing of Scripture: The Politics behind Thomas Hobbes' Early Modern Biblical Criticism ». *Christianity and Literature*, 61.1 (2011). p. 33.

¹³³ *Lév.* XLVII, 708-709 ; *Lev.* IV.XLVII, 387.

¹²¹ Pour plus de détails sur l'urgence eschatologique conjointe à une science de l'esprit à l'époque de Hobbes voir Ionut Untea, « Matérialisme, eschatologie, nécessité : le projet théologico-politique des millénaristes anglais et le modèle scientifique hobbesien ». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 100.4 (2016). Pp. 581-607.

¹²² Le poème est daté de 1628, mais les noms des éditeurs et le lieu sont indéchiffrables.

¹²³ « ... the almost regal figure of Oliver Cromwell, triumphant after his final defeat of the royalists at the battle of Worcester in September 1651 ». Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, op. cit., p. 207.

de contrecarrer la possibilité de résistance collective par la mise en œuvre d'une éducation des sujets afin d'inciter leurs esprits à se soumettre aux lois.

Cependant, cela ne signifie pas que le droit de résistance chez Hobbes est entièrement délégitimé. Ce droit peut être invoqué par ceux dont l'intégrité corporelle ou la sécurité sont menacées d'une manière ou d'une autre par la volonté de l'État. Mais tant que cela n'arrive pas, le sujet a le devoir presque religieux de suivre le commandement des lois qui sont l'expression de la passion du Léviathan. C'est dans ce cadre formé par la volonté souveraine que le rationalisme des sujets peut être développé dans le sens d'une réflexion personnelle et collective sur le contenu positif, les avantages et les limites du *jus* redécouvert cette fois en contexte de liberté civile et non de liberté naturelle.

De ce point de vue, le progrès humain dans la connaissance rationnelle de la loi de nature reste plutôt possible dans les cadres d'un ordre différent de celui de l'ordre naturel et de celui de l'ordre paradisiaque. Dans l'ordre politique le grand tumulte des passions individuelles, le « grondement de la mer¹³⁴ » est réduit à une voix privilégiée, celle du souverain. Cette voix est toujours passionnelle et imparfaite par rapport à la voix divine, mais donne stabilité et prédictibilité aux projets humains dans un état postlapsaire où les hommes « n'y gagnèrent aucun surcroît de leur aptitude à distinguer droitement » entre le bien et le mal¹³⁵. Hobbes suggère que la connaissance de la loi naturelle par la raison ne peut être approfondie de manière perpétuelle et soutenable que dans un contexte généré par une voix dominante, toujours passionnelle, mais investie collectivement de l'autorité de transformer la voix des passions en « lois civiles ». Cette voix souveraine qui couvre et absorbe toutes les autres voix passionnelles détermine un cadre idéologique à l'approfondissement rationnel de la loi naturelle par les sujets.

Il est vrai que ce cadre idéologique n'est pas le seul possible et il dépend de la passion manifestée au niveau du forum souverain émettant les lois. Cependant, il ne s'agit pas encore chez Hobbes d'une puissance souveraine qui puisse aller au-delà de tout droit du sujet. A proprement parler, la critique que Richard Popkin fait du souverain « créateur de vérité » ne s'applique pas à la pensée de Hobbes, mais plutôt aux totalitarismes contemporains¹³⁶. Ce qui limite la puissance souveraine chez Hobbes ce sont les droits inaliénables du sujet. Cela veut dire que sans les droits inaliénables, le cadre idéologique rendu possible par les lois civiles en tant que passions de la souveraineté institutionnelle ou princière deviendrait nocif pour le but ultime du politique, c'est-à-dire la *salus populi*. Il s'agit bien chez Hobbes d'un salut politique du peuple et non du souverain ou du système idéologique.

Hobbes reste un penseur individualiste, mais son individualisme est imprégné de la notion de *jus* réévaluée dans le cadre d'une conception de la « liberté des

sujets »¹³⁷. Cela rend possible l'agrégation des volontés individuelles qui se rapprochent les unes des autres dans un corps collectif et cohérent¹³⁸. L'anthropologie politique de Hobbes est dès lors fondée non seulement sur une « multitude » des volontés individuelles, mais également sur la possibilité offerte aux individus engagés dans une réflexion sur la loi de nature et dans une volonté de faire émerger une autorité souveraine, de constituer une « unité réelle de tous en une seule et même personne »¹³⁹.

Ellen Meiksins Wood souligne que Hobbes fait allusion aux tentatives républicaines lorsqu'il utilise l'expression de la « multitude », et en particulier aux tentatives du parlement de contester les « aspirations absolutistes du roi » non seulement à travers la demande d'une « partie juste » de participation parlementaire dans la puissance de la Couronne, mais également par l'intermédiaire de la mobilisation de la « multitude » extra-parlementaire en tant que source de légitimation de la résistance du parlement contre le roi¹⁴⁰. Selon Meiksins Wood la multitude en tant que source de légitimation de la résistance du parlement avait été évoquée cette fois non seulement comme une « abstraction théorique », mais également comme un « agent politique réel » (*a real political agent*) par Thomas Smith lorsqu'il évoque « la multitude d'hommes libres rassemblés » (*multitude of free men collected together*)¹⁴¹. De ce point de vue, la démarche de Hobbes envisage d'« admettre cette réalité tout en lui enlevant son aiguillon »¹⁴².

Comme Skinner le fait remarquer également, la « riposte » de Hobbes contre les théoriciens républicains consistait à affirmer que si la « liberté naturelle » est encadrée par les membres du corps politique, dès lors que les liens des lois qui attachent les sujets de l'« obéissance civile¹⁴³ » ne sont que des « chaînes artificielles¹⁴⁴ », ce sont les membres de la « multitude¹⁴⁵ » eux-mêmes qui attachent ces chaînes « d'un bout aux lèvres de l'homme ou de l'assemblée à qui ils ont donné le pouvoir souverain, et de l'autre à leurs propres oreilles »¹⁴⁶. Skinner suggère ainsi que chez Hobbes c'est la dimension volontariste-même qui, au lieu de servir les buts républicains réoriente la notion de liberté naturelle vers la perspective d'une liberté assujettie à une figure souveraine dominante en tant que « la vraie liberté des sujets »¹⁴⁷. Dans l'interprétation d'Ellen Meiksins Wood, ce que fait la multitude dans la perspective de Hobbes est de « s'annuler » (*cancel itself*) par l'acte même du renoncement au droit de résistance¹⁴⁸.

¹³⁷ *Lév.* XXI, 224 ; *Lev.* II.XXI, 109.

¹³⁸ *Lév.*, XIX, 192 ; *Lev.* II.XIX, 94.

¹³⁹ *Lév.* XVII, 177 ; *Lev.* II.XVII, 87.

¹⁴⁰ Meiksins Wood, *Liberty and Property*, *op. cit.*, p. 247.

¹⁴¹ *Ibid.* 248

¹⁴² « His task is to acknowledge this reality while removing its sting ». *Ibid.* 248.

¹⁴³ *Lév.* XXXI, 379 ; *Lev.* II.XXXI, 186.

¹⁴⁴ *Lév.* XXI, 223 ; *Lev.* II.XXI, 108.

¹⁴⁵ Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, *op. cit.*, p. 170 ; *Lév.* XIX, 192 ; *Lev.* II.XIX, 94.

¹⁴⁶ *Lév.* XXI, 223-224 ; *Lev.* II.XXI, 108-109 ; Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, *op. cit.*, p. 170.

¹⁴⁷ Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, *op. cit.*, p. 181 ; *Lév.* XXI, 229 ; *Lev.* II.XXI, 111.

¹⁴⁸ Meiksins Wood, *Liberty and Property*, *op. cit.*, p. 247.

¹³⁴ *Lév.* VIII, 71 ; *Lev.* I.VIII, 36.

¹³⁵ C'est moi qui souligne. *Lév.*, XX, 218 ; *Lev.* II.XX, 106.

¹³⁶ R. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford : Oxford University Press, 2003. Pp. 189, 207.

Skinner et Meiksins Wood observent en effet chez Hobbes l'intention d'affaiblir le droit de résistance de la multitude, mais cet affaiblissement est aussi compensé par le renforcement du droit de participation politique de cette multitude non pas en tant que somme ou foule d'individus, mais plutôt en tant qu'« unité réelle de tous en une seule et même personne »¹⁴⁹. Cette expression, qui évoque le phénomène de la transsubstantiation des éléments multiples composant le pain et le vin dans une unité réelle du corps du Christ est une autre modalité par laquelle l'héritage théologique est mis au service de l'autonomie du politique¹⁵⁰. Ainsi, en tant que participants volontaires dans le cadre de l'unité artificielle politique qui est en même temps une unité devenue réelle grâce au retour rationnel de chaque individu au *fiat* prononcé par l'imitation de l'attribut de Dieu de créateur, les sujets s'approprient une liberté mise en commun qui leur donne beaucoup plus d'espace d'engagement collectif sur la voie du salut politique que leur liberté individuelle naturelle.

Cette liberté conçue en commun émerge grâce à cet engagement qui n'est passionnel que dans un sens très minimal. Il est principalement rationnel quant à la découverte de la loi de nature et de son rôle dans la viabilité d'une vie collective dirigée dans les faits par une autorité souveraine qui laisse ouverte la possibilité d'une influence active des sujets sur la « raison publique »¹⁵¹. C'est une influence subtile, exercée d'une manière collective sur l'autorité centrale, mais sans le déploiement d'un droit de résistance explicite. Cela est possible parce que l'imitation collective de la figure de Dieu se manifeste plutôt dans la dimension de l'attribut de la création.

De cette manière, la multitude conditionne la légitimité du domaine du politique en fonction d'une « liberté des sujets » garantie par le pouvoir souverain qui donne à tous les participants la possibilité de s'investir de manière véritable, et non pas simulée, dans la vie de la République (*Commonwealth*). De ce point de vue, en effet ce n'était pas l'intention de la théorie politique hobbesienne de transformer le souverain en « créateur de vérité » à la façon des régimes totalitaires ultérieurs. Cela reste plutôt l'apanage des interprétations « hobbistes » de la pensée de Hobbes par les régimes politiques du XXe siècle¹⁵².

L'impossibilité d'un droit de résistance explicite de la collectivité vient du fait que l'attribut de la toute-puissance divine ne peut pas être imité par la multitude. Cette toute-puissance qui émerge dans le cadre du politique est réservée au souverain et plus exactement au souverain en tant qu'« âme » du corps politique. De ce point de vue, les sujets participent eux-aussi à cet attribut, mais en tant que *membres* et non en tant qu'*âme* du corps collectif.

Bien que la multitude ne devienne pas elle-même toute-puissante, mais reste subordonnée et participante à la toute-puissance de l'« unité réelle » guidée par son « âme » qui est le souverain, le droit naturel de chaque membre de cette multitude est transformé dans le sens où il devient une liberté dans le cadre des lois. Cette liberté a l'avantage par rapport à la liberté naturelle d'être une liberté prévisible, en fonction de laquelle la multitude rattachée à l'unité artificielle formée par les chaînes des lois découvre un grand espace d'engagement dans une vie unitaire « réelle » et cohérente.

7. Remarques finales

La rupture avec la conception d'Aristote, pour qui le politique était conçu comme naturel, amène Hobbes à poser une unité presque indestructible entre le politique (élément artificiel) et un autre élément naturel et fondamental à la nature humaine, afin d'empêcher la perte de la durabilité du politique. Cet élément, c'est pour lui le sentiment religieux. Cette dimension religieuse acquiert son importance chez Hobbes non pas en raison de l'idée qu'un Dieu réel ou qu'un démon aurait pu insérer les idées religieuses dans la conscience humaine, mais plutôt parce que le sentiment religieux est envisagé comme une passion fondamentale, à l'instar de la passion qui pousse l'individu à chercher la gloire, par exemple, parfois s'identifiant presque avec la passion de la peur, qui reste à la base des religions non-révélatées. Faisant l'écho à la conception d'Aristote sur un « premier moteur » de tout mouvement dans l'univers, Hobbes utilise également cette conception dans le sens de l'identification d'une passion religieuse chez ceux qui sont animés par la « curiosité, ou amour de la connaissance des causes »¹⁵³. Cependant, il n'est pas nécessaire que dans la conception de la religion il faille rester tributaire d'une vision inspirée par Aristote, à partir du moment où même « ceux qui se livrent peu, ou pas du tout, à l'investigation des causes naturelles des choses, sont cependant enclins, sous l'effet d'une crainte provoquée précisément par leur ignorance touchant ce qui a le pouvoir de leur faire beaucoup de bien ou de mal, à supposer et à se forger à eux-mêmes plusieurs espèces de puissances invisibles, à éprouver une crainte religieuse (*awe*) à l'égard de leurs propres imaginations »¹⁵⁴.

Ainsi, c'est plutôt ce sentiment de « crainte (*fear*) des choses invisibles » qui représente « le germe naturel de ce que chacun nomme religion chez lui-même »¹⁵⁵. Puisque, selon Hobbes, le sentiment religieux est conçu comme une réalité présente dans tout être humain naturel, on peut conclure que pour lui la religion persistera tant qu'existera l'humanité, indépendamment des formes que le sentiment religieux prendra aux différentes époques et indépendamment des dieux que les hommes se forgeront. C'est cette conviction qui le pousse à utiliser, dans sa « science » du politique humain, l'image du dieu mortel, le *Léviathan*, dont une des fonctions principales est d'in-

¹⁴⁹ *Lév.* XVII, 177; *Lev.* II.XVII, 87.

¹⁵⁰ Pour une étude étendue sur le lien entre l'héritage théologique et la théorie hobbesienne de la représentation politique voir Philippe Crignon, « Union mystique et union politique dans le courant calviniste jusqu'à Hobbes ». In O. Abel, P.-F. Moreau, D. Weber (éds.). *Jean Calvin et Thomas Hobbes. Naissance de la modernité politique*. Genève : Labor et Fides, 2013. Pp. 97-114.

¹⁵¹ *Lév.* XXXVII, 471 ; *Lev.* III.XXXVII, 237.

¹⁵² Sterling P. Lamprecht, « Hobbes and Hobbism ». *The American Political Science Review*, 34.1, 1940. p. 32.

¹⁵³ *Lév.* XI, 102 ; *Lev.* I.XI, 51.

¹⁵⁴ *Lév.* XI, 103 ; *Lev.* I.XI, 51.

¹⁵⁵ *Lév.* XI, 103 ; *Lev.* I.XI, 51.

citer les individus à manifester une révérence religieuse (*awe*)¹⁵⁶ envers les institutions politiques. Par ce renforcement de l'institution politique – institution qui n'est pas naturelle – et par le sentiment religieux, qui appartient naturellement à l'individu, Hobbes peut s'assurer que le politique survivra autant que l'espèce humaine.

De plus, comme la peur est une émotion au cœur de l'attitude religieuse humaine, Hobbes peut l'investir avec une force dynamique qui peut ainsi rompre la dynamique de la nécessité naturelle poussant les individus vers la satisfaction de leurs passions. Cela explique également le recours à la conception de Lactance et non pas exclusivement à celle de Lucrèce, puisque pour Lucrèce la notion de la mort du corps ne représentait pas une raison pour l'homme d'éprouver le sentiment de peur. Chez Hobbes, la mort reste le plus grand mal qui puisse arriver à un individu¹⁵⁷. Elle est ainsi investie de la qualité de détourner les individus des trajets vers lesquels ils sont attirés de par la nécessité naturelle de satisfaire leurs passions. Cela signifie que Hobbes attribue à la passion de la mort un rôle comparable à celui de la grâce divine capable d'inciter les hommes à s'abstenir de poursuivre leurs passions.

En opposition à l'homme augustinien, l'homme hobbesien n'a besoin de rien qui soit extérieur à sa propre nature, comme la grâce, pour découvrir les dimensions de son existence pouvant être approfondies par la raison. Bien que la peur soit moins puissante que la grâce théologique pour orienter de manière décisive l'individu vers une vie ordonnée et prédictible du point de vue de la morale, cette passion humaine suprême peut orienter un corps d'individus vers un résultat similaire. En d'autres mots, si le salut individuel ne peut être accompli à l'aide de la passion de la peur, c'est le salut collectif, la *salus populi* qui représente la finalité de l'anthropologie hobbesienne. De plus, cette finalité n'est pas incompatible avec le salut individuel tel que conçu dans la théologie chrétienne, le salut politique pouvant représenter une étape intermédiaire pour le chrétien membre d'une certaine république (*commonwealth*). Au demeurant, « la foi, certes, vient de l'audition », plus exactement de l'audition d'un discours rationnel façonné par l'éducation qui est seulement possible dans le cadre de l'État¹⁵⁸.

La religion révélée et la religion politique s'entrecroisent dans l'anthropologie hobbesienne mais pas pour donner la grâce rédemptrice à l'homme. Bien que la fonction rédemptrice n'appartienne pas à la passion de la peur-même, elle émerge déjà au niveau de l'engagement rationnel des hommes de se rapprocher les uns avec les autres et de former une « unité réelle ». Cet engagement rationnel devient possible parce que devant la peur de la mort qui rend les hommes réticents à poursuivre des mouvements pouvant entraîner une collision destructrice avec les mouvements des autres¹⁵⁹, la multitude timorée devient capable d'imiter l'attribut divin du pouvoir créateur, sans pour autant être capable d'imiter l'attribut de la toute-puissance.

Ainsi, chez Hobbes la question théologique de la grâce est supplantée par la dimension d'un volontarisme collectif formé sous le spectre de la peur et donnant ainsi lieu au rationalisme fondateur du politique humain en tant que religion *sui generis* destinée à obtenir la *salus populi*. Ce nouveau type de religion comporte également des éléments tant rationalistes que volontaristes qui s'influencent et se conditionnent réciproquement, dès lors que la volonté de la multitude a rendu possible la connaissance rationnelle de la loi naturelle, et que la connaissance rationnelle de la loi de nature donne matière aux lois civiles formulées sous la pression volontariste des passions de l'État.

Dans un état de nature postlapsaire, l'homme hobbesien est porté par la nécessité de faire la distinction entre le bien et le mal. Il s'agit là d'un privilège, ou d'un droit (*jus*) que personne ne peut lui enlever, du moment où Dieu-même l'a donné à Adam et Eve. Cependant, précisément parce que Dieu ne leur a pas donné également la capacité de bien distinguer entre ce qui est vraiment bon ou mal, il devient nécessaire qu'une autorité humaine soit investie collectivement de l'autorité d'imiter la toute-puissance divine afin de décréter un contenu au *bonum* qui va au-delà de la sphère subjective individuelle et qui peut être appliqué dans des relations collectives.

L'héritage théologique dans la pensée politique de Hobbes indique que, pour le penseur de Malmesbury, être son propre dieu, dans le sens d'autonomie dans la définition du bien ou du mal, n'a pas a priori une connotation morale, mais plutôt des conséquences politiques. Leur nouveau statut met Adam et Eve en situation besogneuse dans l'état de nature, car, bien que dieu ou souverain de sa propre personne, l'individu ne peut pas se soumettre à sa raison. La volonté sans limites est, en effet, une caractéristique divine. Le volontarisme théologique est transféré par Hobbes dans sa théorie politique. La création du Léviathan vient aider l'homme à se soumettre à sa propre raison, c'est-à-dire aux lois de nature. Bien que sa fonction soit de servir l'individu, lui assurant la paix et la sécurité, afin de pouvoir accomplir cette tâche, le Léviathan lui-même devient un dieu, sa volonté d'imposer la paix et l'ordre n'ayant pas de limite. Sur le frontispice du *Léviathan*, la citation du livre de Job (peut-être Job 41 : 33) indique précisément cette idée centrale : « Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei. Iob. 41.24 » La tradition théologique qui accentue la volonté de Dieu laisse ainsi une profonde empreinte sur la pensée politique de Hobbes, qui utilise le volontarisme pour construire une vision de l'état de nature où les individus ont besoin d'une main autoritaire qui puisse les contraindre à la soumission aux lois naturelles formulées par leur propre raison¹⁶⁰.

¹⁵⁶ *Lév.*, XIII, 124; *Lev.* I.XIII, 62.

¹⁵⁷ *Lév.*, XXVII, 320 ; *Lev.* XXVII, 155.

¹⁵⁸ *Lév.* XXIX, 346 ; *Lev.* II.XXIX, 169.

¹⁵⁹ *Lév.* XXX, 370 ; *Lev.* II.XXX, 182.

¹⁶⁰ Je tiens à remercier le Prof. Hubert Bost pour sa première lecture et ses considérations critiques. Cet essai reprend une partie des éléments présentés dans ma thèse de doctorat intitulée *Hobbes et l'invention moderne de l'individu. Pessimisme anthropologique, science de l'esprit et peur du « hobbisme » au XVII^e siècle anglais*, éléments maintenant réorganisés et publiés ici pour la première fois. Je voudrais également remercier les évaluateurs anonymes, dont les conseils ont joué un rôle important dans la réorganisation de cet essai.

8. Bibliographie

- Armogathe, J.-R. « Deus Legislator ». In Loraine Daston, Michael Stolleis (éds.). *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe : Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*. Farnham : Ashgate Publishing Limited, 2008. Pp. 265-277.
- Augustin. *Traité du libre arbitre*. Paris : L. Guérin & Cie, 1864.
- Augustine, Bishop of Hippo. *Saint Augustine his enchiridion to Laurence, or; The chiefe and principall heads of all Christian religion a most profitable booke to all those which desire to haue a most compendious briefe of Augustines doctrine, out of Augustine himselfe, when he was old, being repurged, by the old manuscript, of many faults and vnusuall wordes, wherewith it formerly flowed*. London : Thomas Clarke, 1607.
- Berman, H. J. « The Origins of Historical Jurisprudence: Coke, Selden, Hale ». *The Yale Law Journal* 103.7 (May, 1994). Pp. 1651-1738.
- Calvin, J. *Institution de la religion chrestienne, Nouuellement mise en quatre livres : et distinguée par chapitres, en ordre et méthode bien propre : augmentée aussi de tel accroissement qu'on la peut presque estimer un livre nouveau*. Tome premier. Paris, 1859.
- Creech, T. *Lucretius his six books of epicurean philosophy and Manilius his five books containing a system of the ancient astronomy and astrology together with The philosophy of the Stoicks / both translated into English verse with notes by Mr. Tho. Creech; To which is added the several parts of Lucretius, English'd by Mr. Dryden*. London : The Booksellers of London and Westminster, 1700.
- Crignon, P. « Union mystique et union politique dans le courant calviniste jusqu'à Hobbes ». In O. Abel, P.-F. Moreau, D. Weber (éds.). *Jean Calvin et Thomas Hobbes. Naissance de la modernité politique*. Genève : Labor et Fides, 2013. Pp. 97-114.
- Cromartie, A. « The God of Thomas Hobbes ». *The Historical Journal*, 51.4 (2008). Pp. 857-889.
- Curley, E. « The Covenant with God in Hobbes's Leviathan ». In Tom Sorell, Luc Foisneau (éds.). *Leviathan after 350 years*. Oxford : Oxford University Press, 2004. Pp. 199-216.
- Curley, E. « Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an orthodox Christian ». *Journal of the History of Philosophy*, 34.2 (1996). Pp. 257-271.
- Curley, E. « Reply to Professor Martinich ». *Journal of the History of Philosophy*, 34.2 (1996). Pp. 285-288.
- Curley, E. « 'I Durst Not Write So Boldly' or How to read Hobbes' theological-political treatise ». In Daniela Bostrenghi (éd.). *Hobbes e Spinoza, Scienze e politica*. Napoli : Bibliopolis, 1992. Pp. 497-593.
- Dupré, L. *Passage to Modernity : An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven : Yale University Press, 1993.
- Finnis, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford : Clarendon Press, 1980.
- Foisneau, L. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris : PUF, 2001.
- Hill, C. *The Century of Revolution, 1603-1714*. New York: Norton, 1961.
- Hobbes, T. *Eléments du droit naturel et politique* (trad. Delphine Thivet). Paris : Vrin, 2010.
- Hobbes, T. *Léviathan* (trad. Fr. Tricaud). Paris : Dalloz, 1999.
- Hobbes, T. *Leviathan* (ed. Richard Tuck). Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- Hobbes, T. *Le Citoyen, ou les Fondements de la politique* (trad. Samuel Sorbière). Paris : Flammarion, 1982.
- Jackson, N. D. *Hobbes, Bramhall and the Politics of Liberty and Necessity: A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2007.
- Lactance. *Divinarum institutionum*. In *Documenta Catholica Omnia*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_0240-0320-_Lactantius.html. Dernière consultation : 09/12/2018.
- Lactance. *The Divine Institutes*. Washington DC : The Catholic University of America Press, 2008.
- Lamprecht, S. P. « Hobbes and Hobbism ». *The American Political Science Review*, 34.1, 1940. Pp. 31-53.
- Levering, M. *Biblical Natural Law : A theocentric and teleological approach*. Oxford, New York : Oxford University Press, 2008.
- Lessay, F. « La souveraineté, la loi et la coutume : sir Matthew Hale critique de Hobbes ». In Franck Lessay, François Laroque (éds.). *Figures de la royauté en Angleterre de Shakespeare à la Glorieuse Révolution*. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 1999, <<http://books.openedition.org/psn/4305>>. Dernière consultation 08/05/2020.
- Lucrèce. *De Rerum Natura*. *The Latin Library*. <http://thelatinlibrary.com/lucretius/lucretius2.shtml>. Dernière consultation 08/12/2018.
- Majeske, A. J. *Equity in English Renaissance Literature : Thomas More and Edmund Spenser*. New York : Routledge, 2006.
- Martinich, A. P. « Hobbes's Reply to Republicanism ». In Luc Foisneau, George Wright (éds.). *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes, nel 350° anniversario di pubblicazione/New Critical Perspectives on Hobbes's Leviathan, Upon the 350th Anniversary of Its Publication*. Milano : FrancoAngeli, 2004. Pp. 227-240.
- Martinich, A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1992. Pp. 339-35.
- Martinich, A. P. « On the proper interpretation of Hobbes's philosophy ». *Journal of the History of Philosophy*, 34.2 (1996). Pp. 273-284.

- Mayo, T. *Epicurus in England 1650–1725*. Dallas : Southwest Press, 1934.
- Meiksins Wood, E. *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*. London and New York : Verso, 2012.
- Mendel, M. *Henry Parker and the English Civil War : The Political Thought of the Public's "privado"*. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2002.
- Morrow, J. L. « "Leviathan" and the Swallowing of Scripture: The Politics behind Thomas Hobbes' Early Modern Biblical Criticism ». *Christianity and Literature*, 61.1 (2011). Pp. 33-54.
- Parker, H. *A political catechism, or, Certain questions concerning the government of this land, answered in his Majesties own words, taken out of his answer to the 19 propositions, pag. 17, 18, 19, 20. of the first edition; with some brief observations thereupon. Published for the more compleat settling of consciences; particularly of those that have made the late protestation, to maintain the power and priviledges of Parliament, when they shall herein see the Kings owne interpretation what that power and priviledges are*. London : John White, 1643.
- Parker, H. *Observations upon some of His Majesties late answers and expresses*. London, 1642.
- Parker, H. *The case of shipmony briefly discoursed, according to the grounds of law, policie, and conscience and most humbly presented to the censure and correction of the High Court of Parliament*, Nov. 3, 1640. London : Elisabeth Purslowe, 1640.
- Parsons, R. *Severall speeches delivered at a conference concerning the power of Parliament, to proeed [sic] against their King for misgovernment*. London : Robert Ibbitson, 1648.
- Popkin, R. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford : Oxford University Press, 2003.
- Ryan, A. « Hobbes's Political Philosophy ». In Tom Sorell (éd.). *Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. Pp. 208-245.
- Salmon, J. H. M. « Catholic resistance theory, Ultramontanism, and the Royalist response, 1580 - 1620 ». In J. H. Burns (éd.), *The Cambridge History of Political Thought 1450 – 1700*. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2008. Pp. 219-253.
- Sommerville, J. P. « John Selden, the Law of Nature, and the Origins of Government ». *The Historical Journal*, 27.2 (1984). Pp. 437-447.
- Sreedhar, S. *Hobbes on Resistance : Defying the Leviathan*. Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2010.
- State, S. A. « Text and Context: Skinner, Hobbes and Theistic Natural Law ». *The Historical Journal*, 28.1 (1985). Pp. 27-50.
- Skinner, Q. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge : Cambridge University Press, 2008.
- Strauss, L. « On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy ». In K. C. Brown (éd.). *Hobbes Studies*. Oxford : Basil Blackwell, 1965. Pp. 1-29.
- Strauss, L. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1952. Pp. 34-35.
- Tuck, R. *Philosophy and Government, 1572-1651*. Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Tuck, R. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979.
- Untea, I. « Matérialisme, eschatologie, nécessité : le projet théologico-politique des millénaristes anglais et le modèle scientifique hobbesien ». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 100.4 (2016). Pp. 581-607.
- Wilson, C. « From Limits to Laws: The Construction of the Nomological Image of Nature in Early Modern Philosophy ». In Loraine Daston, Michael Stolleis (éds.). *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe : Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*. Farnham : Ashgate Publishing Limited, 2008. Pp. 13-28.
- Wilson, C. *Epicureanism and the Origins of Modernity*. Oxford : Clarendon Press, 2008.
- Wilson, T. *A commentarie vpon the most diuine Epistle of S. Paul to the Romanes*. London : W. Iaggard, 1614.